



TITLE:

捨身の思想 - 六朝佛教史の一断面 -

AUTHOR(S):

船山, 徹

---

CITATION:

船山, 徹. 捨身の思想 - 六朝佛教史の一断面 -. 東方學報 2002, 74: 311-358

ISSUE DATE:

2002-03-29

URL:

<https://doi.org/10.14989/66857>

RIGHT:

## 捨身の思想

### ——六朝佛教史の一断面——

船 山 徹

#### 第一章 「捨身」という言葉

##### 1.1 事例の確認 1.2 「捨身」の四義

#### 第二章 原義的捨身

##### 2.1 種類と典拠 2.2 周囲の反応 2.3 捨身と自殺 2.4 捨身としての屍陀林葬 2.5 捨身と孝

#### 第三章 象徴的捨身

##### 3.1 理論的側面 (3.11 捨財は何故に捨身たり得るか 3.12 身命と身命財) 3.2 歴史的側面 (3.21 梁武の捨身 3.22 南齊時代の捨身 3.23 梁武以前の無遮大會 3.24 捨身と經典講義、買い戻し 3.25 佛奴ということ)

捨身とは、自分自身を捨てることである。自分自身とはなにかといえ、文脈に應じて、わが肉體や命の場合もあれば、それを象徴するところの何らかの物品でもありうる。

東アジア佛教史のさまざまな局面で登場する捨身には、自己完結的な性格よりもむしろ、他のいろいろなテーマと複雑に關係する擴散的な性格がある。じっさい捨身とかかわる先行研究は數多く、分野も多岐にわたる。管見の限りでも、中國佛教史における捨身をとりあげる研究<sup>(1)</sup>のほか、捨身と儒教・道教との關係、<sup>(2)</sup> 主にインド佛教の範圍で、ジャー

- 
- (1) たとえば次を参照。名畑應順「支那中世に於ける捨身に就いて」(『大谷學報』12/2, 1931)。Jacques Gernet, *Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du V<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle (Mélanges publiés par l'Institut des hautes études chinoises 2, 1960)*; cf. Jean Filliozat, *La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne (Journal Asiatique 1963/1)*. Jan Yün-hua, *Buddhist self-immolation in medieval China (History of Religions 4/2, 1965)*. 水尾現誠「戒律の上から見た捨身」(『印度學佛教學研究』14/2, 1966)。John Kieschnick, *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997: pp. 35-50. James A. Benn, *Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism (History of Religions 37/4, 1998)*. 張勇『傳大士研究』(成都: 巴蜀書社, 2000) 341-350 頁「燒身考」。
- (2) 明神洋「中國佛教徒の燒身と道教」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要』別冊 11 哲學・史學編, 1984)。同「中國社會における佛教の捨身と平安」(『日本佛教學會年報』61, 1996)。

タカその他の經典の文獻學的研究として捨身を取りあげるもの、<sup>(3)</sup> 佛教美術の素材として捨身にふれるもの、<sup>(4)</sup> 日本佛教史における捨身、<sup>(5)</sup> さらには、生命倫理（脳死や臓器移植の是非）との関連で論ずるもの、<sup>(6)</sup> その他があり、その上さらに捨身に部分的に関連する研究となると、ほとんど枚舉に暇がない。それらに私がまた屋上屋を架するゆえんは、ひとつには、捨身という特異な行爲を、それを批判する論理も含めて佛教史のなかに位置づけたいからであり、もうひとつには、捨身という現象の周邊背後に見え隠れる思想なり考え方なりを知っておきたいからである。捨身にたいする私の興味は、もとはといえば、眼を布施したり指を焼いたりといった本來の捨身ではなく、梁の武帝が捨身して佛奴となったことがなぜ捨身なのか、本來の捨身といかなる関係にあるかという素朴な疑問から出發した。この興味は今も変わっていないが、調査をすすめるうち、梁武の捨身に至るまでの歴史的展開と、捨身という語の意味を押さえておく必要を感じるようになった。こうした経緯から、本稿では六朝佛教史研究の一環として、捨身が中國でにわかに流行し始めた五六世紀頃を中心に、從來の研究を補う新たな知見を織り込みながら捨身という現象を多角的に考察する。私の能力と關心には自ずから偏りと限界があろうが、本稿は捨身をめぐる思想史的研究であって、捨身を美化することも非難することも目的としない。臓器提供の是非といった現代的課題に答えようとするものでもないことを斷わしておく。

- 
- (3) たとえば次を参照。杉本卓洲「菩薩の捨身行——ジャータカと法華經の交渉の一側面」（塚本啓祥編『法華經の文化と基盤』、平樂寺書店、1982）。岡田眞美子「血の布施物語・慈力王説話——Karmaśataka 48 話の竝行話」（『印度學佛教學研究』43 / 1, 1994）。同「血の布施物語・Sarva[-artha-]darśin 傳説——大寶積經（Rāṣṭrapālapariprocchā 前生話 24）の藥用血施説話を巡って」（『神戸女子大學文學部紀要』28/2, 1995）——同氏には他にも一連の關係論文がある。三友量順「藥王菩薩と「燃身」」（『勝呂信靜博士古稀記念論文集』、山喜房佛書林、1996）。Hubert Durt, Two interpretations of human-flesh offering: misdeed or supreme sacrifice（『國際佛教學大學院大學紀要』1, 1998）。Id., The offering of the children of prince Viśvantara/Sudāna in the Chinese tradition（『國際佛教學大學院大學紀要』2, 1999）。袴谷憲昭「菩薩成佛論と捨身二譚」（『駒澤短期大學研究紀要』28, 2000）。
- (4) たとえば次を参照。水野清一・長廣敏雄『龍門石窟の研究』（座右寶刊行會、1941）21-24 頁。上原 和『増補・玉蟲厨子の研究——飛鳥・白鳳美術様式史論』（巖南堂書店、1968）31-35 頁。
- (5) たとえば次を参照。成田俊治「異相（捨身）往生についての一・二の問題——往生傳類を中心に」（『日本佛教と淨土教論攷』、井川博士喜壽記念會、1974）。吉田靖雄「古代における捨身行の考察」（『木代修一先生喜壽記念論文集 2 日本文化の社會的基盤』、雄山閣、1976）。
- (6) たとえば次を参照。野口圭也「臓器提供は布施行か」（『眞言宗豊山派教化センター紀要』2, 1997）。岡田眞美子「捨身と生命倫理」（『印度學佛教學研究』48/2, 2000）。同「〈子の肉の喰〉と Sujāta 太子説話」（『江島惠教博士追悼論集 空と實在』春秋社、2001）。

## 第一章 「捨身」という言葉

### 1.1 事例の確認

捨身という言葉から、佛陀が過去世にウサギであった頃、お腹をすかした婆羅門（ブラーフマナ）にわが身を布施すべく火の中に飛び込んだ、といったジャータカの話<sup>(7)</sup>を思い浮かべる人もいよう。なるほどそれも捨身の一つである。しかし捨身という語が表わす事象はそれだけではない。もうひとつ別の、時に深刻な社会問題を引き起こした捨身のタイプに、佛法僧の三寶を供養（pūjā）するために行なう捨身がある。そしてこの意味での捨身は、鳩摩羅什譯『法華經』の藥王菩薩本事品の故事を典拠とすることが断然多い。いま直接関係する箇所を羅什譯からの和譯で示そう。

（一切衆生喜見菩薩は）三昧よりたちもどると、「わたくしが神通力によってブッダを供養するとしても、わが身をもって供養することにはかなわない」と考え、そこで栴檀・薰陸・兜樓婆・畢力迦・沈水・膠香といった様々な香を服用し、また瞻蔔や諸華の香油を飲むこと、それを千二百年行なった後、香油を身に塗り、日月淨明德佛の前にて天の寶衣で自らの身を纏ってから、諸の香油をかぶった。そして神通力（によって得た）誓願によって自らの體を燃やした。その光はあたりを照らしだし、八十億恒河沙の世界におよんだ。その中にいます諸佛は同時に讃歎して言った、「すばらしい。すばらしい。善男子よ。これこそほんとうの精進である。これこそが、ほんとうに法をもって如來を供養するということである。（…中略…）たとい王國や妻子を布施したとてかなわない。これを第一の布施と名づける。法によって如來たちを供養するのであるから、いろいろな布施のなかでも最高である」。こう言い終わると諸佛は默然とした。（一切衆生喜見菩薩の）體の火は千二百年間燃えつづけ、それから彼の體は盡きはてた。一切衆生喜見菩薩はこのような法の供養をして命が盡きると、日月淨明德佛の國に生まれた。<sup>(8)</sup>（以下省略）

(7) 辻直四郎・渡邊照宏譯『ジャータカ物語』（岩波少年文庫、1956、1987 改版）185-195 頁「ウサギの施し」。

(8) 鳩摩羅什譯『法華經』卷六・藥王菩薩本事品「（一切衆生喜見菩薩）從三昧起而自念言。我雖以神力，供養於佛，不如以身供養。即服諸香，栴檀・薰陸・兜樓婆・畢力迦・沈水・膠香，又飲瞻蔔・諸華香油，滿千二百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣，而自纏身，灌諸香油，以神通力願，而自然身，光明遍照，八十億恒河沙世界，其中諸佛，同時讚言。善哉善哉，善男子，是真精進，是真法供養如來，……假使國城妻子布施，亦所不及。善男子，是名第一之施，於諸施中，最尊最上，以法供養諸如來故。作是語已，而各默然。其身火燃，千二百歲，過是已後，其身乃盡。一切衆生喜見菩薩，作如是法供養已，命終之後，復生日月淨明德佛國中，……」（T9, 53 b）。

また次のようにも言われる。

もし發心して、この上なく正しい完全な悟りを得たいなら、手の指ないし足の指を燃やして佛塔を供養することができれば、王國や妻子、三千大千世界の國土や山林、河や池、諸々の珍しい寶物で供養する者より優れている。<sup>(9)</sup>

物品によって佛を供養するより、わが指を燃やして供養する方が優れており、指よりも臂を焼く方が優れており、もっとも素晴らしいのは、わが身を燈火として燃やし、その光明によって佛を供養することである。藥王菩薩本事品はこう説く。ここで身を焼くとは、佛ならびに佛法を讃歎する手段として、みずから燈火となるという意味である。

なお羅什譯に複数回みえる「千二百年」がサンスクリット語テキストで十二年であるのはおもしろい。西晉・竺法護譯『正法華』の對應箇所も「十二年」であることから察するに、「千二百年」は、羅什一流の潤色というべきか。ともあれ、香りたかき植物や油を千二百年間も服用し続けるというのは、読み手からすれば、そこに現實味はもはやあるまい。しかし十二年なら現實的かといえ、いうまでもなく、これまた別問題である。横超慧日氏は藥王菩薩本事品の燒身供養を次のように解説する——「身を捨てて供養したということは、それによって法の尊さを示したことになり、身を捨てること自體は佛教徒として戒律上許されることではないが、ここではそれが法の尊さを象徴的に表わすものとしてとりあげられていると見られる」。それ故、「この文を事實的に解して、これは法華經製作者たちが法のために命も惜しまぬと信じて現實に燒身供養をするような狂信の徒輩であつたというように受けとる説は、全く問題外である」というのである。<sup>(10)</sup> たしかにこれもっとも穩當な解釋なのであろう。實際、インド語の文獻ないしインド起源の漢譯文獻に確認される捨身のことは、例外なくすべてブッダの過去世の所行として、すなわち、これほどの難行苦行をおこなったからこそ彼はブッダとなれたのだという賞讃の話として説かれるのであり、その場合、捨身は不可思議なる神通力ないし三昧（火定）の一つの發現形態として描寫される。ジャータカとしてではなく、信者たちに實際に捨身をせよと奨める體裁のものはほとんど皆無といってよい。經典に説かれる捨身は我々の實踐項目ではないのだ。しかし問題は、インドの場合はさておき、鳩摩羅什譯を讀んだ五世紀以後の漢人佛教徒たちの中に、燒身供養を象徴としてとらえるのではなく、そのまま信じて自ら燒身供養を行なった人々が多數輩出した事實である。その最も極端な事例として、梁末の傅翕の場合をみておきたい。

(9) 同「若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指乃至足一指供養佛塔，勝以國城・妻子及三千大千國土・山林・河池・諸珍寶物而供養者」(T9, 54 a)。

(10) 横超慧日編著『法華思想』(平樂寺書店，1986) 419 頁。

傳翕(497-569)、字は玄風、東陽郡(浙江省金華市)の人。傳大士、東陽大士、あるいは少々おどろおどろしく「雙林樹下當來解脫善慧大士」と呼ばれ、大士すなわち菩薩の立場から、道俗男女をとりまぜた独自の大乘教團<sup>11)</sup>を組織した。出家者でなかったため『續高僧傳』にこそ立傳されていないが、彼は並の出家者など比較にならぬほど激烈な佛教者であった。その行狀には俄に信じがたいほど激烈な、現代のカルト教團における集團自殺を髣髴せしめる様子がみてとれる。従來の捨身研究で觸れられることの少なかった點を考慮し、また、あまりにも異様な實態を紹介する意味を兼ねて、傳翕教團の行なった捨身の典型的事例を簡単にみておきたい。捨身という行為が本來的に有する、ある種常軌を逸した一面が伝われば十分である。

傳翕の行狀を伝える史料として最も古いのは陳・徐陵撰「東陽雙林寺傳大士碑」(全陳文卷十一)であるが、より詳細なものとして、時代は下るが、唐・樓穎撰『善慧大士錄』八卷(佚)を樓炤が四卷に再編集した『善慧大士錄』四卷(續藏第一輯第二編第二十五套第一冊、續金華叢書)がある。その卷一に記される傳によれば、<sup>12)</sup>梁の命運も盡きかけた太清二年(548)の三月十五日、傳大士は教團の者たちに向かってこう言ったという。「むかし聞いたところでは、月光大士(チャンドラプラバ菩薩)は頭を捨てて布施行を弘め、太子は窮乏者を救うため命も財産も惜しまなかったとか。經典の明かすところでは、彼らは久しからずして佛となったという。ゆえに私も凡才非才をかえりみず、大聖の教えを仰ぎ慕って、ここに誓願を立てる——身體も命も財産も捨てて、あまねく一切衆生のため諸佛を供養し、謹んで斷食修行(不食上齋)を行ない、滅度するのだ。意志をつらぬいて身を焼き大燈明となり、一切衆生のため三寶を供養しよう。來月の八日これを行なう」と。弟子たちにとって傳翕はこれから佛とならんとする菩薩そのものであり、また言うまでもなく、自分たちを救済する力のある、唯一無二の存在であった。四月八日になると、弟子の留堅意や范難陀ら十九人がそれぞれ師主の身代わりを願い出る。弟子たちは斷食修行を行ない、さらに身を焼いて三寶を供養した。弟子の朱堅固は一指を焼いて燈火とした。陳超は自らの身を賣り捨て(奴となった)。姚普薰・智朗らは(奴となって)傭役で稼いだ金銭で師主を供養し、一切の衆生が輪廻轉生する度に恒に諸佛に出會って法を聞き、皆がみな悟りを得て無生法忍を體得するようにと普く誓願をたてた。同月九日には、弟子の留和睦と周堅固の二人が一指

(11) 興味ぶかいことに、傳翕教團には道教徒もいたようだ。『善慧大士錄』卷一の陳永定元年(557)の條に「道士陳令成・徐尹等、總四十九人、奉持不食上齋」とある。

(12) 『善慧大士錄』卷一の傳翕傳は成立年代が下ることもあって、その一字一句に史實としての信憑性をおくのは難しいところがあるため、本稿では大意の紹介にとどめた。傳翕の傳と著作に関する最近の研究として張勇『傳大士研究』(本稿注1)がある。

を焼いた。弟子の樓寶印は心臓を突き刺した。葛玄杲は左右の耳を切った。比丘の菩提と優婆夷の駱妙徳の二人は左耳を切った。比丘の智朗や智品ら二十二人は右耳を切った。比丘尼の法脱・法堅ら十五人は各自斷食修行を行ない、師匠がずっとこの世にとどまって正教を宣揚することを祈願した、という。

この年の八月には壽春で世にいう「侯景の亂」<sup>13</sup> が起こり、翌年の三月、建康の宮城は陥落し、武帝は五月に憤死する。さらに八年後(557)に、ついに梁は亡び陳が興る。この年(557)の二月十八日、傳翕は弟子たちにこう言った、「いま世の中は様々な災いに溢れ、已むことがなく、人々は困窮をきわめる。誰か苦行を行なって指を焼き燈火となり、普く一切衆生のために三寶を供養し、佛がこの世に住して群生を濟度されんことを請うことのできる者はいないか」と。このとき比丘の慧海・菩提・法解、居士の普成ら八人が命をうけ、比丘の法如と居士の寶月の二人は宙づりになって燈火となった(鈎身懸燈)。大士はさらに言う、「誰か耳を切り割いて血を流し、香と和えて地を掃き清め、普く一切衆生のために三寶を供養することのできる者はいないか」と。このとき比丘の智雲ら十二人と沙彌の慧普ら十人、普知や慧炬ら二十三人、子供の善覺ら十七人の總勢六十二人が謹んで命を受けて耳を割き血を出して香に和えて地を掃き清めた。云々。

傳はまだ續くが、傳翕教團の紹介はもう十分であろう。なんとも凄惨な光景である。弟子たちが行なった、指または體ぜんぶを焼いて自分が燈火となる、耳を割いて出した血で地を洗い清める、自らの身を賣って奴となって勞働し、それによって得た賃金で三寶を供養する等の行爲のひとつひとつこそ、本稿の主題とする「捨身」にほかならない。<sup>14</sup> この翌年(558)には南嶽慧思が『立誓願文』のなかで「年四十四に至ったいまは末法の百二十五年である」と言い、世が末法に入って久しいとの歴史認識を示した。傳翕が生きたのは、まさにそんな不安で荒れ果てた、佛教流に言えば末世そのものなのであった。そして、そんな世の中であればこそ、佛が降りたち、普く衆生を救済してくださるようにと佛に働きかけるために行なわれた行爲——それが傳大士教團における捨身の意味であった。彼の教團関係者がこうした血を流し火傷を負う捨身を繰り返した事例は、相當な數にのぼる。實際に命を落とした人も少なくない。たとえば梁朝の滅びる直前の紹泰元年(555)には、六月二十五日に傳翕の弟子の范難陀が雙林山頂で「燒身滅度」し、九月十五日には比丘の法曠が天台山下で「燒身滅度」し、翌太平元年(556)三月一日には優婆夷(女性の在家者)の子嚴が雙林山頂で「赴火滅度」したという。六朝時代に興り、その後も連綿と行なわれ

13) 吉川忠夫『侯景の亂始末記——南朝貴族社會の命運』(中公新書, 1974)。

14) このような捨身の種類については後述「2.1 種類と典據」参照。

た捨身には、こうした酸鼻な一面があることを忘れてはならない。

\*

さて以下に、西暦 581 年の隋の成立以前における捨身記録の一覧を示そう。隋以前に限定する理由は、何より私の関心が六朝佛教史に存する点にあるが、事例の蒐集を隋唐にまで広げる際の繁雑さを恐れるからでもある。表中に捨身当事者の人名を掲げたが、在家者には下線を施すことにより、出家者と區別した。捨身の種類については、史料にみえる語をなるべくそのまま記した。身體の全部または一部を損なう捨身ではない、物品布施等の象徴的な意味における捨身については、これを行なった人物名に†を付した。地域の欄に建康とあるのは、便宜上、建康城内および郊外周邊地域を含むものとする。

表1 隋以前の主な捨身

人 名		年 次	地 域	捨身の種類	主な出典
(1)	釋僧群	東晉	霍山	絶食	高僧傳 12
(2)	釋曇稱	宋初	彭城	虎に施身	高僧傳 12
(3)	慧玉尼	437	江陵	焼身	比丘尼傳 2
(4)	釋法進	444	高昌	飢饉時人民に施身	高僧傳 12
(5)	釋僧富	—	魏郡	童子の身代わり	高僧傳 12
(6)	釋法羽	—	蒲坂	焼身	高僧傳 12
(7)	慧瓊尼	447 (443)	句容	遺體を鳥獸に施す	比丘尼傳 2
(8)	釋慧紹	451	臨川	焼身	高僧傳 12
(9)	釋僧瑜	455	廬山	焼身	高僧傳 12
(10)	釋曇弘	455 (?)	交趾	焼身 (二回)	高僧傳 12
(11)	善妙尼	—	蜀	焼身	比丘尼傳 2
(12)	釋僧慶	459	蜀	焼身	高僧傳 12
(13)	釋慧益	463	鍾山	焼身	高僧傳 12
(14)	道綜尼	463	江陵	燃身	比丘尼傳 2
(15)	釋道海	—	江陵	燃二指	名僧傳 24
(16)	慧耀尼	471 頃	蜀	焼身 (實現せず)	比丘尼傳 2
(17)	同	477	蜀	焼身	同
† (18)	南齊南郡王	480 頃	建康	捨身	廣弘明集 28
† (19)	張景真	建元中	建康	捨身齋	南齊書 31
† (20)	文惠太子蕭懋	482	建康	捨身	廣弘明集 19
† (21)	文宣王蕭子良	482 頃	建康	捨身 (數回?)	廣弘明集 19
† (22)	蕭子良妃	—	建康	捨身	出三藏記集 12
(23)	釋法凝	南齊武帝期	蜀	焼身	續高僧傳 27
(24)	釋法光	487	隴西	焼身	高僧傳 12
(25)	釋法存	永明末	始豐縣	焼身	高僧傳 12
(26)	曇簡尼	494	白山	焼身	比丘尼傳 3
(27)	淨珪尼	494	白山	焼身	比丘尼傳 3
† (28)	巴陵王蕭昭胄	—	建康	捨身	出三藏記集 12

(15) 傳翕の弟子たちが何度も捨身を行なったことは上述のとおりであるが、唯一の例外として、表 1 ではそれらを除外した。前注 12 参照。



† (29) 釋僧祐	永明以後	建康	捨身齋	高僧傳 11
† (30) 裴植の母夏侯氏	—	瀛州	婢となり寺で洒掃す	魏書 71
(31) 曇勇尼	501	白山	燒身	比丘尼傳 3
(32) 馮尼	—	高昌	燒六指	比丘尼傳 4
† (33) 沈約	509	建康	捨身	廣弘明集 28
† (34) 釋智藏	519	建康	捨身大懺	續高僧傳 5
(35) 釋僧滿	梁初	長沙郡	燒身	法華傳記 2
				法華文句記 8ノ4
(36) 釋僧明	天監中	濠州招義縣	燒身	弘贊法華傳 5
(37) 優婆塞某	—	交州平陸縣	燒身	弘贊法華傳 5
(38) 釋道度	526	若耶山	燒身	弘贊法華傳 5
				法苑珠林 96
† (39) 梁武帝	527	建康	捨身 (第一回)	梁書武帝紀
† (40) 同	529	建康	捨身 (第二回)	同
† (41) 同	533	建康	布施 (無遮大會)	廣弘明集 19
(42) 三比丘 (二道人)	534	洛陽	火事の佛塔に投身	續高僧傳 1
				洛陽伽藍記 1
† (43) 梁武帝	546	建康	捨身 (第三回, 施身)	南史梁武帝紀
(44) 某	546	建康	刺血書經, 穿心然燈, 等	同
† (45) 梁武帝	547	建康	捨身 (第四回)	梁書武帝紀
(46) 男子某	547	建康	身を割いて鳥に布施	南史梁武帝紀
(47) 釋智泉	547	建康	鐵鉤に懸かり燃燈す	同
† (48) 梁武帝	547	建康	捨身	梁書武帝紀
† (49) 陳武帝	558	建康	捨身	陳書高祖紀
† (50) 同	558	建康	捨乘輿法物	同
(51) 釋僧崖	559	成都	燒指	續高僧傳 27
(52) 同	559 (?)	成都	燒身	同
† (53) 陳文帝	563	建康	捨身 (大捨寶位)	廣弘明集 28
				佛祖統紀 37
(54) 釋洪偃	564	建康	屍陀林葬	續高僧傳 7
(55) 釋普圓	北周時代	雍州	斷腕等	續高僧傳 27
(56) 釋靜謐	578	終南山	捨身	續高僧傳 23
(57) 釋彰淵 (靜淵?)	北周時代	終南山か	眼を剔る	續高僧傳 11
(58) 釋普安	—	終南山	蚊虻に血を施す等	續高僧傳 27
(59) 陳叔陵	579	梅嶺	刺血寫經を偽る	陳書叔陵傳

遺漏や若干の修正は免れないであろうが、重要なものは上にほぼ網羅しえたかと思う。事例はほぼ六十に及び、これと、表中に除外した傳大士の教團關係者の捨身行を加えるならば、捨身の事例は隋以前の段階に限ってもゆうに百を超える。相當な數といふべきである。史料から窺う限り、捨身が行なわれたのは殆ど五世紀の初め以後である。このことは後述する捨身の典據が實質上鳩摩羅什譯か曇無讖譯であることと密接に関連する。

## 1.2 「捨身」の四義

上の一覽 (表1) をみて直ちに氣づくのは捨身に幾つかのパターンが存在することであろう。ごく大まかに分類して出家者の場合と在家者の場合とで傾向が二分されるほか、出家者の場合にも死に至る場合と、命に別狀ない行爲を捨身と稱することがあ

る。<sup>16)</sup> また、後述するが、「捨身」という同じ語句をもって上記のリストには登場しない事例をさすこともある。本節では以下の議論に見通しを與える意味もかねて、まず、「捨身」という漢字二文字がどのような行爲をさすかをおさえておきたい。結論を先取りすると、「捨身」にはほぼ四つの異なる意味がある。それを簡単にまとめると表2のとおりである。

表2 捨身の四義

① 原義的捨身：身命を布施（主に出家者）	——— いわゆる捨身に相當
② 象徴的捨身：財物を布施（主に在家者）	
③ 死の同義語としての捨身	
④ 瞑想法としての捨身	

#### ①〈原義的捨身〉と②〈象徴的捨身〉

捨身という語は、出家者のばあいには、自分の身體（の一部）に火をともし、肉體（の一部）を鳥獸や他者に布施するなど、肉體を捨てて顧みない行爲を指し、他方、在家者のばあいには寶物や衣類等の物品を喜捨することを意味することが多い。後者の端的な例として、梁の武帝が三度ないし四度にわたり「捨身して奴と爲」ったのは周知のとおりである。

つまり捨身という語は、まず、①“命や體を擲つ”という意味を原義とする。その結果は命を落とすこともあれば、肉體の一部を損傷するにとどまり命に別状なき場合もある。この意味での捨身を、本稿では以下、原義的捨身と呼ぶ。これとほぼ同類の行爲を示す別な表現としては、亡身、燒身、焚身、自焚、自燒、自燎、棄捨身命などがある。

捨身という語はまた、②“命や體に準じるものを擲つこと、喜捨すること”を二次的・比喩的に意味する。これを象徴的捨身と呼ぶことにしよう。ふたつの意味のうちで①を原義とみる理由は、中國佛教がもとづくところのインド語からの翻譯佛典にみえる「捨身」がもっぱら①の意味であって、象徴的捨身は中國における語の轉義的用法と考えられるからである。

翻譯語としての「捨身」すなわち①原義的捨身は、いかなるサンスクリット語に對應するかといえば、次に掲げるものをもっとも代表的な對應語と考えてよいであろう。

[16] 別な言い方をすれば、象徴的捨身にダガー↑を付し、在家者には下線を付した表1のうち、ダガーと下線が共に付されるか、どちらも付されていないかのいずれかが殆どであるが、例外もある。すなわち表1 (29) 釋僧祐や (34) 釋智藏のように出家者が物品喜捨に關與することあれば、傳大士の弟子たちのように在家者が文字通りの身を捨てる行爲をおこなうこともある。

svadeha-parityāga “自分の身體をすっかり投げ捨てること”

〔菩薩地持經・施品，大乘莊嚴經論・功德品〕

ātma(bhāva)-parityāga “自分自身（の基盤）をすっかり投げ捨てること”

〔金光明經・捨身品，悲華經・檀波羅蜜品〕

下の表現では、「捨」の目的語が ātman（自己）の場合も ātmabhāva（自己存在，自分自身の基盤；身體のこと<sup>(17)</sup>）の場合もあり，特に後者の場合は，『法華經』藥王菩薩本事品では ātmabhāva-parityāgena pūjā+√kr “自己存在をすっかり投げ捨てることによって（佛に對する）供養を行なう” という言い方にもなる。これは鳩摩羅什の譯では「以身供養」に對應する。いずれの場合にも「捨」に相當する動詞語根は pari√tyaj “すっかり投げ捨てる，すべて擲つ” である。なおこの語が文脈によって布施（dāna）の同義語としても用いられることは，捨身が布施行であることを語句レビューで證明する。<sup>(18)</sup>

さらに『法華經』には，漢譯としては「捨身」とはならないが，ほぼ同じ行爲をあらわすサンスクリット語表現が幾つかある。

śarīraṃ nikṣiptam “身體が捨て置かれる”〔提婆達多品〕

——羅什譯「捨身命」

utsrṣṭa-kāyāḥ . . . tatha(ā) jīvite ca “身體と命をうち遣った人々”〔譬喩品〕

——羅什譯「不惜身命」

anarthikāḥ kāyena jīvitena ca “身體と命を求めない人々”〔勸持品〕

——羅什譯「不愛身命」

svaṃ kāyaṃ prajvālayāmāsa “自らの身體を（燃やして）光り輝かせた”〔藥王品〕

(17) ātmabhāva-parityāga, ātma-parityāga, svadeha-parityāga は嚴密な區別なく，言い換え可能な場合がある。同一テキスト内に ātmabhāva- と ātma-, svaśarīra- のいずれれもが用いられることもあり，その例に『悲華經』がある（e.g., I. Yamada (ed.), *Kaṇḍapūṇḍarika*, London, 1968, Vol. 2, Dānaparivarta, p. 362, l. 16 f.; p. 366, l. 2; p. 368, l. 1）。ātmabhāva とは，本來の意味やニュアンスはともかく用例からすれば，捨身の文脈においては身體を意味する。F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (New Haven, 1953), Vol. 2, p. 92 s.v. ātmabhāva. この語の意味の詳細は次を参照。L. Schmithausen, *Ālayavijñāna* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987), Part II, p. 558 f.

(18) たとえば曇無讖譯『菩薩地持經』卷四・施品は，布施の對象となる事物（deyavastu）を内的なもの（ādhyātmika，身體の一部）・外的なもの（bāhya，身體以外のもの）の二種にわけ，布施を内施（kevalādhyātmikavastu-parityāga）・内外施（ādhyātmikabāhyavastu-dāna）・外施（bāhyadeyavastu-parityāga）に分類する。ここに，parityāga と dāna の意味的重なりがみてとれる。pari- を付さない tyāga が dāna と同義となる用例も，『俱舍論』第四章・業品や『瑜伽師地論』聲聞地など，少なからぬ箇所に見受けられる。

## ——羅什譯「自然（燃）身」

これらは「捨身」に準じる価値をもつ表現とみなしてよからう。

## ③ 〈單に死を意味する捨身〉

本稿が考察対象とする捨身の原義と轉義は上記の通りであるが、それとは別に、同じ「捨身」が單純に“この世における死”を意味することもある。死亡・死去と置き換え可能な捨身といってもよい。そしてこの場合は、しばしば「捨身受身」という表現をとり、佛教の通常の文獻（下記参照）や碑銘<sup>19)</sup>のみならず、道教の碑銘<sup>20)</sup>にすら登場する。また道教と佛教をつなぐ用例としては、梁の陶弘景が昇仙を意圖して作成した墓磚<sup>21)</sup>に「勝力菩薩捨身」という墓磚がある。これは、わたくし勝力菩薩（こと陶弘景）が、今生を閉じて（仙界に轉生いたします）、といったニュアンスの表現であったと解釋できよう。<sup>22)</sup>

比較的早い時代の翻譯文獻における用例としては『法句經』生死品「捨身復受身，如輪轉著地」（T4, 574 b; 原文不明）のほか、曇無讖譯『菩薩地持經』卷五・戒品の「捨身受身」という表現がある。後者は、諸本を對照すると次のようである。

- (1) 菩薩地持經：無有捨身受身失菩薩戒，乃至十方在所受生，亦復不失。（T 30, 913 b）  
 瑜伽師地論：若諸菩薩，雖復轉身，遍十方界在在生處，不捨菩薩淨律儀戒。（515 c）  
 Dutt ed. <sup>23)</sup> 109, 15–17: na ca parivṛttajanmā'pi bodhisattvaḥ bodhisattvaśīla-saṃvarasamādānaṃ vijahāti. adha ūrdhvaṃ tiryak sarvatropapadyamāno

- 19) 佛教の造像銘にみえる「捨身」の比較的古い用例として、たとえば、永平四年（511）紀年の「華州刺史安定王變造石窟石像記」（龍門古陽洞）の「□使捨此塵軀，即彼眞境，□趣六通，明囑無碍，值遇□□，早登十地」がある。塚本善隆「龍門石窟に現われたる北魏佛教」（塚本善隆著作集卷二）318頁。北涼の緣禾三年（延和三年，434）の紀年を有する銘文中にみえる「……願以此福報，使國王主元弟，善心純□，□□□三寶，現在師僧，證菩提果，七世父母，兄弟宗親，捨身受身，值遇彌勒。……」を参照。佐藤智水『北魏佛教史論考』（岡山大學文學部，1998）161頁。□はそれぞれ不明の一字をしめす。
- 20) 道教の造像銘における「捨身」の古い用例としては、北魏・太和二十年（496）「姚伯多造皇老君像碑」に「壽身捨身」という表現がある。神塚淑子『六朝道教思想の研究』（創文社，1999）499頁と502頁によれば、「壽」は「受」に通じ，“何度も身體を受けて生まれ変わることを意味する。
- 21) 麥谷邦夫「梁天監十八年紀年銘墓磚と天監年間の陶弘景」（礪波護編『中國中世の文物』，京都大學人文科學研究所，1993）。
- 22) 「陶弘景と佛教の戒律」（吉川忠夫編『六朝道教の研究』，春秋社，1998）の355頁において、私は「なお墓磚にみえる「捨身」の語は興味深いが、その具體的内容は明らかでない」と書いたのを補正したい。その時點では十分認識していなかったが、單に死と同義の捨身とみてよい。
- 23) Nalinaksha Dutt (ed.), *Bodhisattvabhūmiḥ: Being the XVth section of Asaṅgapāda's Yogācārabhūmiḥ*, Patna, 1978.

yena bodhisattvena praṇidhāṇaṃ na tyaktaṃ bhavati.

- (2) 菩薩地持經：捨身受身，雖不憶念從善知識數數更受，猶是本戒，不名新得。(913 b)  
 瑜伽師地論：若諸菩薩，轉受餘生，忘失本念，值遇善友，爲欲覺悟菩薩戒念，雖數重受，而非新受，亦不新得。(515 c)

Dutt ed. 109, 19 f.: muṣitasmr̥tis tu parivṛttajanmā<sup>24</sup> bodhisattvaḥ kalyāṇa-mitrasamparkam āgamyā smṛtyudbodhanārthaṃ punaḥ punar ādāṇaṃ karoti. na tv abhinavasamādāṇam.

以上によって、曇無讖譯「捨身受身」が玄奘譯「轉身」「轉受餘生」に對應し、サンスクリット語の Bahuvrihi 複合語 parivṛttajanma- “生(誕生)が轉換した者”の意譯であったことが判明する。要するに「捨身受身」の四字は輪廻轉生と同義なのであって、“この世で死んで來世に生まれかわること”を意味する。そこには、身を供養する・布施するといった意味は認められず、善い状態に生まれ変わることも限らない。<sup>25</sup> したがって本稿が考察対象とする捨身とは自ずから意味が異なる。なお、同じ意味の捨身は、翻譯のみならず、中國撰述文獻においても、とくに時代を限定せずひろく使用される。<sup>26</sup>

#### ④ 〈瞑想法としての捨身〉

「捨身」にはさらにもうひとつ、一風変わった用法がある。『楞伽師資記』の道信の條に見える「捨身」である。これは瞑想法の一形態であり、肉體的束縛からの自己解放を意味する。柳田聖山氏の譯によって確認しておこう。

いったい、肉身を捨てるには、まず心をおちつけて空なる心をさらに否定し、心境を徹底的にしずめて、想念を暗く静かな奥底に追いこみ、他に動かぬようにすることだ。こころそのものが静かにおちつくと、やがて對象的な心の動きを絶ちきって、何ともいえずほのぐらく、淨らかにまとまって心がからっぽになると、すべてが一樣におさまってしまって、死んだように呼吸が斷え、淨らかな眞實の身となり、輪廻の宿

<sup>24</sup> Cf. parivṛttajātyā “生(誕生)の轉換によって”という異讀もある。

<sup>25</sup> 捨身受身の結果は善趣のことも惡趣のこともある。惡趣に生まれる例として、北魏・菩提留支譯『大薩遮尼乾子所說經』卷五・問罪過品「現在未來世，受苦及打縛，捨身生地獄，受苦常無樂」(T9, 340 a) や「惜財不布施，藏積恐人知，捨身空手去，餓鬼中受苦」(T9, 340 b) をあげることができる。

<sup>26</sup> たとえば『高僧傳』卷十・杯度傳「(朱)文殊謂(杯)度云，弟子脫捨身沒苦，願見救濟，脫在好處，願爲法侶」(T 50, 391 a)。梁・武帝撰『出家人受菩薩戒法』(ペリオ 2196 番) 359 行「捨身受身，不退不失」。『付法藏因緣傳』卷六「迦那提婆未捨身時」云々 (T 50, 319 c) 「捨身命終」(T 50, 321 c)。『占察善惡業報經』卷下「捨身已入地獄」等 (T 17, 906 b)。義淨『南海寄歸內法傳』卷一「捨身遂生藥叉之内」(T 54, 209 b)。

命を感受せぬのである。(…中略…) 身を捨てる方法というのは、つまり身體なるものを想定して、心の内奥の明るさを見つめるもの、つまり精神の輝きをうかがう方便にすぎない。<sup>㉞</sup>

このうち「肉身を捨てる」「身を捨てる」の原語が「捨身」である。こうした用例は恐らくインド佛教に遡ることは不可能であって、歴史的形成過程も不明であり、中國佛教にあっても極めて特殊な事例かと想像するが、①原義的捨身からの派生的用例とみなすのは可能であろう。以下に章をあらためて論ずるように、原義的捨身は、時に、現今の肉體からみずからを解放して自由たらしめ、清らかなる法身の獲得に人をみちびくとされる。そうした境地をめざす實習法として想定されるのが、この④瞑想法としての捨身と考えられる。

## 第二章 原義的捨身

### 2.1 種類と典據

六朝時代に実際に行なわれた捨身を、目的ないし動機の面から分類しておこう。すでに幾度となく指摘されているように、捨身は、布施という最も基本的な教説を前提とする。捨身は布施の特異な一形態なのである。布施にあたっては「不惜身命」—— 求める者がいれば、もの惜しみすることなく、何であれ必要とされるものを、たといわが妻子やわが肉體の一部、命そのものであったとしても、求められるがままに與えるべきこと、が強調される。この意味で捨身は「難捨能捨」—— 捨てがたきを捨てる行爲とも言われる。

捨身の種類については、夙に名畑氏<sup>㉟</sup>が中國における捨身にかんして、捨身供養・捨身施與・捨身往生・捨身護法という区分を行ない、近年では岡田氏<sup>㊱</sup>が、中國における實例の分類ではないが、インド佛教捨身譚の動機による分類として、救難捨身・求法捨身・供養捨身の三系統を區別している。それらを参考としながらさらに補足を加えるならば、六朝佛教の原義的捨身は表3のように分類できる。

㉞ 柳田聖山『初期の禪史・禪の語録2』、筑摩書房、1971、pp. 260-263。『楞伽師資記』道信傳「凡捨身之法、先定空心、使心境寂靜、鑄想玄寂、令心不移。心性寂定、即斷攀緣、窈窈冥冥、凝淨心虛、則夷泊恬乎、泯然氣盡、住清淨法身、不受後有、(…中略…) 捨身法者、即假想身根、看心境明地、即用神明推策」(T 85, 1289 a)。途中の省略は船山。

㉟ 名畑應順「支那中世に於ける捨身に就いて」(本稿注1)。

㊱ 岡田眞美子「捨身と生命倫理」(本稿注6)。

表 3 原義的捨身の目的・動機

- |     |   |
|-----|---|
| (a) | 他者を救助するための捨身……他者を飢えや病氣等から救う<br>捨身としての屍陀林葬……死後の身を鳥獸に施す |
| (b) | 三寶を供養するための捨身<br>焼身・焼臂・焼指, 刺血寫經, 自賣身など                 |
| (c) | 求法のための捨身, または, 求法の決意をしめす捨身                            |
| (d) | 肉體の束縛からの解放<br>厭身厭世 (消極的動機) と捨身往生 (積極的目的)              |

(a) 他者を救助するための捨身 —— 飢餓や病氣等からの救済

他者を救助することを企圖する捨身は、ジャータカに頻出する、身命を惜しまない布施行としての捨身であり、岡田氏の指摘によれば、飢餓から救う型・病氣から救う型・その他に細分し得るという。『金光明經』に説かれる捨身飼虎の話や法進 (?-444) が高昌で飢饉が発生したとき股肉を割いて人々に食らわせた話<sup>90)</sup>などは飢餓救済型であり、病氣をなおす薬として自らの肉や血を他者に布施する話は後者の型である。<sup>91)</sup> さらに、従来の捨身研究で論述されることのなかった中國特有の捨身行に屍陀林葬があるが、これについては紙幅を要するため、後に項を改めて論述する (「2.4 捨身としての屍陀林葬」)。

(b) 三寶を供養するための捨身 —— 焼身・焼臂・焼指, 刺血寫經, 自賣身など

三寶を供養 (pūjā) するタイプの捨身は、すでに一部を引用して紹介した『法華經』藥王菩薩本事品を典型とする。これにもとづいて中國で実際に行なわれた事例も少なくない。このタイプが先の (a) と異なる点は、(a) が他者救済のために自らを犠牲とするに對して、(b) 型は自らが捨身しても、ほかの誰かが助かるわけではない点である。(b) はもっぱら佛ないし佛法僧の三寶を供養する —— すなわち三寶を尊敬し禮拜する行爲として行なわれるのである。ただし (a) (b) は無関係ではなく密接に関わる。このことは、(b) 焼身供養型を説明する『法華經』藥王菩薩本事品中に「王國や妻子, 三千大千世界の國土や山林, 河や池, 諸々の珍しい寶物」といった (a) 他者救済型に典型的な表現がもちいられることから明らかである。また疑經『梵網經』卷下の第十六輕戒は、「若し身・臂・指を焼きて諸佛を供養せずんば出家菩薩に非ず」<sup>92)</sup> と出家者は必ず焼身焼指等を実践すべきこ

90) 法進傳の検討は、拙稿「六朝時代における菩薩戒の受容過程 —— 劉宋・南齊期を中心に」(『東方學報』京都 67, 1995) の第一章第二節を参照。

91) 藥の布施として捨身する事例については岡田眞美子「血の布施物語 (2)」(本稿注 3), H. Durt, Two interpretations of human-flesh offering (本稿注 3) などを参照。

92) 『梵網經』卷下 (第十六輕戒)「若不燒身臂指供養諸佛, 非出家菩薩」(T 24, 1006 a)。この經典の成立については次の拙稿を参照。「疑經『梵網經』成立の諸問題」(『佛教史學研究』39/1, 1996)。

とを説く點で大いに問題のある條であるが、そこには (a) 型と (b) 型が併記されている。なお中國では後代、焼指とならんで頭頂に香をたくこと（焚頂、焼頂、煉頂などという）が行なわれ、現代の東アジアにはそれを受戒儀禮に取り入れる地域もあるが、<sup>33)</sup> こうした行爲は六朝の文獻には見当たらない。

『法華經』の焼身・焼臂・焼指と類似する行爲として「身を剔って千燈をともし」場合もある。『菩薩本行經』巻中によれば、これは、自分の身肉を大錢ほどの深さに千箇所剔り出し、油を注ぎ入れ、點燈するという凄まじい行爲である。<sup>34)</sup>『賢愚經』巻一 (T4, 349 c), 『大方便佛報恩經』巻二・對治品 (T3, 133 c-135 a) 等にも説かれる。これを実際に行なった人物としては『南史』巻七・梁武帝本紀に「鐵鉤に體を掛け、以て千燈を然やす。一日一夜、端坐して動かず」と記される梁末の沙門智泉がいた。『大智度論』巻四十九 (T 25, 412 a) に、金堅王が「身を割きて五百處に燈炷を爲」したというのも類似の行爲であろう。

これらと並ぶもう一つの典型的な捨身供養に「刺血寫經」がある。すなわち自らの皮を剥いでそこに血で經典を書き記し、佛法を宣揚するという行爲である。その典據としてしばしば指摘されるのは『梵網經』<sup>35)</sup> であるが、類似の話は『涅槃經』聖行品、<sup>36)</sup>『大智度論』巻十六 (T 25, 178 c), 巻四十九 (T 25, 412 a), 『菩薩本行經』巻下 (T3, 119 b), 『賢愚經』巻一 (T4, 351 b) にもある。陳の始興王叔陵は、母の彭氏が亡くなったとき、哀悼を偽って『涅槃經』を刺血寫經したと自ら稱したという (『陳書』巻三十六)。これは、そのころ刺血寫經ということが篤信の行爲として廣く認知されていた證據とすべきであろう。なお、出血してその血で經を書寫するのと類似の行爲に「刺血灑地」がある。これは、般若經系統の諸典籍に記される、サダー・プラルディタ (薩陀波崙) 菩薩がダルモードガタ (曇無竭) 菩薩の座に埃がたたないようにと自らの血で洗い清めたという話にもとづく。<sup>37)</sup> これを実際に行なった記録は『南史』巻七・梁武帝本紀にみえる (「或刺血灑地、或刺血書經、穿心然燈、坐禪不食」)。傳翕教團もこれを行なったことは既に述べた。

33) 詳細は本稿注 1 に引用した Benn 論文に検討されている。

34) 失譯『菩薩本行經』巻上「於是大王即便持刀、授與左右、敕令剃身作千燈處、出其身肉、深如大錢、以酥油灌中而作千燈」(T3, 113 b)。

35) 『梵網經』巻下 (第四十四輕戒)「若佛子、常應一心受持讀誦大乘經律、剥皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、折骨爲筆、書寫佛戒」云々 (T 24, 1009 a)。

36) 『涅槃經』巻十四 (南本卷十三)「迦葉菩薩白佛言。……世尊我於今者、實能堪忍、剥皮爲紙、刺血爲墨、以髓爲水、折骨爲筆、書寫如是大涅槃經、書已讀誦、令其通利、然後爲人廣說其義」(T 12, 449 a; T 12, 691 a)。

37) 『放光般若經』巻二十 (T8, 146 a), 羅什譯『般若經』巻二十七・法尙品 (T8, 422 c), 『小品般若經』巻十・曇無竭品 (T8, 585 bc), 『大智度論』巻九十九 (T 25, 749 bc) など參照。



さらに捨身供養の形態としては、自らの身を賣って得た財貨によって佛法僧の三寶またはそのいずれかを供養するという場合もある。自らを賣るとは奴隸（男ならば「奴」、女ならば「婢」）となって勞役に就くことを意味する。これを説く經典としては『般若經』卷二十七・常啼品およびそれに対応する『大智度論』卷九十八や、『涅槃經』卷二十二などがある。以上の經典において自己賣却は三寶供養を目的とするが、これとは別に他者救済として自己を賣却する場合が羅什譯『大莊嚴論經』卷十五 (T4, 341 c-342 c) や北涼・法盛譯『菩薩投身飼餓虎起塔因緣經』(T3, 425 ab) などにみえる。そして兩方の意味がひとつの典籍に説かれる例としては『梵網經』がある（卷下・四十八輕戒中、第一輕戒と第二十六輕戒）。六朝時代に實際に行なわれた事例としては、『魏書』卷七十一・裴叔業傳に、裴植の母の夏侯氏が七十歳を越えてから「身を以て婢と爲り、自らを三寶に施し」て寺の掃除にあたったという記録がある。<sup>339</sup> このほか、北魏の年號をしるす敦煌寫本の跋文として、スタイン四五二八番が、「大代建明二年 (531) 四月十五日」に優婆塞の元榮なる人物が「身及び妻子、奴婢六畜」を三寶に布施し、金錢による買い戻し（「贖」）をしたことを記していることにも注目したい。<sup>340</sup> また梁の武帝の有名な捨身も奴隸となったという意味で自己賣却のひとつと理解することが可能である。なお他者救済としての自己賣却の例としては、東晉末に沙門の曇稱が八十歳の老人とその婦人が憔悴しているのを見たとき、「捨戒して奴と爲り、累年執役」したことを挙げることができる（『高僧傳』卷十二・亡身篇・曇稱傳）。ちなみに捨戒とは、戒を守ることができないとき、儀禮的に正當な手續をふんで具足戒を捨てること。今のばあいは還俗を意味する。

#### (c) 求法のための捨身、または、求法の決意をしめす捨身

求法としての捨身は、『涅槃經』卷十四（=南本卷十三）・聖行品に説かれるところの、「諸行無常，是生滅法」に續く残りの半偈を聞きたいがために、羅刹にわが身を施した雪山童子の話を典型とする。禪の第二祖慧可の「斷臂」も求法のための捨身行なのであった。<sup>341</sup> ところで慧可の斷臂のごときは決意表明としての一面が顯著である。類似の先行事例としては、梁の武帝に師の白書を届けんが爲に、傅嘯（傅翕の弟子）が大樂令何昌に對して「心に誓いを立て、御路の側に於て手を焼」<sup>342</sup> いたことが挙げられよう。求法のために苦行を行

<sup>339</sup> 吉川忠夫『中國人の宗教意識』（創文社、1998）239-240頁。

<sup>340</sup> 原文および譯は次を参照。Lionel Giles, Dated Chinese manuscripts in the Stein Collection (*Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London* 7, 1933-35) p. 820. Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese society: An economic history from the fifth to the tenth centuries* (tr. by F. Verellen), New York: Columbia University Press, 1995, p. 244.

<sup>341</sup> 吉川忠夫『三餘錄』（中外日報社、1996）84-87頁「雪中斷臂」。

<sup>342</sup> 徐陵「東陽雙林寺傅大士碑」（全陳文卷十一）。張勇『傅大士研究』（本稿注1）32頁。

なって意志の堅さを示すという点でさらに注目してよいのは、求法のために身體に千の鐵釘を打ち込んだ毘楞竭梨王の本生譚である。この話は『賢愚經』卷一 (T4, 350 abc) にみえ、さらに『賢愚經』卷四 (T4, 377 b), 『菩薩本行經』卷下 (T3, 119 b) にもごく簡単に言及される。また、固有名は記されないが、『大智度論』卷二十六 (T 25, 250 b), 『同』卷四十九 (T 25, 412 a), 『涅槃經』卷三十二 (=南本卷三十, T 12, 557 c; T 12, 803 c) に言及される「釘身」(身體に釘を打つ) という表現も同じ事象をさすのであろう。ただ、このような行ないは、捨身の本義からやや逸脱する面を備えており、たしかに佛法が間接的に關係する点で (b) の三寶供養型に類するとはいえ、同列に扱うのはむしろ適切ではあるまい。佛法から發する捨身というよりも、佛法を獲得する爲の捨身である。ある種の佛法至上主義といってもよい。法の爲ならばなにも惜しまない覺悟を示さんがため、本來は佛法とは關係のない苦行が行なわれるのである。なお、北周の廢佛期には廢佛を契機として、護法を爲し遂げられないわが身を悲觀して捨身した者がいた。そうした事例をこの (c) の求法型捨身とみなすことも可能であろう。ちなみに今世紀にも行なわれた、佛法に反する國政に對する抗議としての燒身自殺と關係するのは、こうした捨身であろう。

#### (d) 肉體の束縛からの解放をめざす捨身——厭身厭世と捨身往生

以上、原義的捨身を三つに類型化したのが、これらは全て佛ないし佛法が關與する点で共通する。佛や佛法と關連をもたない行爲は捨身とは呼び得ない。(a) は佛法の實踐そのものとしての布施行であり、(b) は佛法を敬い禮拜し稱揚讚歎する形態としての供養であり、(c) は佛法を求めるためには身の危険すら厭わない覺悟を表明する行爲なのであった。これらに加えて、さらにもう一つの型として、わが身の肉體的束縛を離れて自由となることを特に目指して行なう捨身がある。ただし誤解をさけるため急いで補足しておく、この意味での捨身は上記の三種と全く別個というわけではなく、肉體的束縛からの解放は捨身のもたらす結果として一般に認めてよいものである。たとえば『大智度論』には捨身を行なうと、最終的には無生法忍を獲得して法身を得ると言われる。<sup>42)</sup> 北涼・道泰譯『大丈夫論』卷上・捨一切品にも「捨身する者は法身を得。法身を得る者は一切種智を得」(T 30, 261 b) と説かれる。捨身が身命を惜しまぬ布施行である以上、その實行は善業であり大いなる功德があるから、最終的には解脱を得て自由になるのは理論として當然である。

このタイプの捨身には、見佛や極樂往生を求める積極的なものと、肉體ないし現世を厭

<sup>42)</sup> 『大智度論』卷十二「菩薩末後肉身得無生法忍，捨肉身得法身，於十方六道中變身應適，以化衆生。種種珍寶衣服飲食，給施一切，又以頭目髓腦，國財妻子，内外所有，盡以布施」云々 (T 25, 146 b)。

うが故に捨身を欲するという消極的なものがある。積極的意義づけの捨身は『高僧傳』卷十二の僧慶や曇弘に認められるが、もっとも典型的なのはいわゆる捨身往生であろう。有名な例をひとつ挙げる。時代は下るが、唐の善導(613-681)とかかわる話である。ある者が長安の光明寺にいた善導に「いま(阿彌陀)佛の名を念ずれば、きっと浄土に生まれますか」とたずねた。善導はそうだと答えた。それを聞くや、彼は阿彌陀佛の名をとえながら寺門を出て、柳の樹にのぼり、身を投げたという話である。<sup>43)</sup> 命を絶つ行為それ自体は衆生救済でも三寶供養でもないであろう。こうした捨身往生の發想の淵源がどこにあるかといえば、捨身の文脈で阿彌陀佛國に生まれることを説く文献の存在が考えられる。たとえば、『法華經』藥王菩薩本事品<sup>44)</sup>や『要行捨身經』の屍陀林發願文<sup>45)</sup>などにおいて、捨身と阿彌陀佛國が關係づけられているのが参考となろう。

同じく自由をもとめる捨身のうち、わが身の肉體的束縛を厭って捨身を企圖した者に、僧瑜がいる。『高僧傳』卷十二・僧瑜傳によれば、「瑜は常に以爲えらく。三塗に累を結ぶは情形の故なり。情は將に盡きなん。形も亦た宜しく捐つべし」として、藥王菩薩を範として焼身を行なったのであった。類似の例として、『續高僧傳』卷二十七・會通傳は、唐の貞觀の初め頃、荊州に「深く形器を厭い、俱に捨身せんと欲」して、『法華經』を常に誦し、絶食し香油を飲んだ後、最終的に焼身を遂げた比丘尼姉妹がいたことを伝える。

#### (a) ~ (d) 合體型

さて以上の論述では、行論の都合上、(a) (b) (c) (d) を別個に立てたのであるが、しかしながら、中國における實際の捨身には、目的動機を一つに限定できない、複合的意味あいのものである。たとえば『續高僧傳』卷二十三・靜藹傳では、北周法難の時代に巡り合わせ、北周の宣政元年(578)に、終南山の山中で自ら内臓をえぐり出し、最後は壯絶にも「刀を以て心を割き、之を捧げ、而うして卒」したという靜藹の場合、彼の言葉として、「吾は三つの因縁を以て此の身命を捨つ。一には身に過多きを見ればなり。二には法

(43) 『續高僧傳』卷二十七・會通傳「近有山僧善導者、周遊寰宇、求訪道津、行至西河、遇道綽部、惟行念佛彌陀淨業。既入京師、廣行此化。……時在光明寺說法、有人告導曰、*“今念佛名、定生淨土不”*。導曰、*“定生定生”*。其人禮拜訖、口誦南無阿彌陀佛、聲聲相次、出光明寺門、上柳樹表、合掌西望、倒投身下、至地遂死。事聞臺省」(T 50, 684 a)。『大乘佛典中國日本篇 14 高僧傳』(中央公論社、1991) 100 頁〔諏訪義純譯〕。

(44) 本稿注 2 に引く明神洋「中國佛教徒の焼身と道教」42 頁。

(45) 屍陀林發願文は『要行捨身經』の末尾に付されるものであるが、その最後——すなわち經典全體の最後でもある——の文言は「又以此善根、願共法界衆生、臨命終時、身無痛惱、心無錯亂、正念成就、如入禪定、皆悉往生無量壽國」である。牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、1976) 333 頁。この經典については後述「2.4 捨身としての屍陀林葬」も参照。

を護る能わざればなり。三には速やかに佛に見え、輒ち古聖と同一せんと欲すればなり」<sup>(46)</sup>とある。第二・第三の點についてはさらに、「願わくは、此の身を捨し已りて、早やかに身をして自在ならしめん。法身は自在となり已りて、在在の諸趣中に、利益ある處に隨いて法を護り衆生を救わん」<sup>(47)</sup>とも言われる。靜藹の意圖としては、直接的には周武の廢佛を阻止できなかったことが捨身の動機であったが、護法が叶わなかった理由はわが肉身の咎に歸せられ、肉身を捨てて法身となり自由を得たならば、<sup>(48)</sup> あらゆるところに化身として現われて衆生濟度を行なうことができると考え、捨身がなされたのであった。

## 2.2 周囲の反應

焼指焼臂は指が焼け爛れるなどするが、命まで脅かされることはない。それに對して焼身供養をすれば當然ながら死を招く。それを意圖的に行なうのは、周囲の人々にとっても一大事件である。突發的なケースは例外として、焼身を企てる出家者たちには、多くの場合、ある程度一定の儀禮の手續があったようだ。以下それを列擧してみよう。

### 〈準備段階〉

- ・僧傳にはしばしば、焼身供養者がかねてより焼身の意圖があったことが記される。
- ・日程（しばしば齋日選ばれた）が決まると、それを周囲の人々に知らせた。<sup>(49)</sup>
- ・穀物攝取を絶って、死の準備を整える。

### 〈焼身當日〉

- ・見物人（出家者と在家者）が集まって来る。その際、在家者たちが衣服や貴重品を教團に喜捨すること——原義的捨身に伴う象徴的捨身——もあったようである。<sup>(50)</sup>
- ・焼身の過程：薪を積み上げる・體を布でくるむ・油を注ぐ・油を飲む（藥王菩薩本地品）など——こうして末期の誦經のうちに火がともされる。讀經したのは『法華經』藥王菩薩本事品や『金光明經』捨身品が多い。

(46) 『續高僧傳』卷二十三・靜藹傳「吾以三因緣，捨此身命。一見身多過，二不能護法，三欲速見佛，輒同古聖」(T 50, 627 b)。

(47) 同「願捨此身已，早令身自在，法身自在已，在在諸趣中，隨有利益處，護法救衆生」(T 50, 628 a)。

(48) 靜藹傳には「捨此穢形，願生淨土，一念花開，彌陀佛所，速見十方，諸佛賢聖，……法身自在，不斷三有」云々 (T 50, 627 c) とあるから、彼の意識としては、捨身して阿彌陀佛國土に生まれ、そこで悟りを開いて法身を得るという順序が想定されていたようだ。

(49) 焼身には土地の政治家や皇帝などの許可を豫め必要とする場合もあったようである。その代表として、自己の焼身供養のことを梁の武帝に再三奏上してやっと許可を得たという僧明がいる。『弘贊法華傳』卷五 (T 51, 24 c)。

(50) 別な言い方をすれば、原義的捨身は時に象徴的捨身を伴ったように思われる。たとえば慧益傳に「道俗士庶，山谷に填滿し，衣を投じ寶を棄せしこと，勝げて計うべからず」とある。

- ・後日談：焼身が終わると、その後しばしば、瑞祥が発生したことや、塔が建立されたことなどが記され、捨身儀禮の記録が完結する。

さて、焼身の実施を告げられた周囲の人々の中には、反対する者や露骨に嫌な顔をする者もいた。たとえば慧益傳には、彼の焼身の知らせを受けると「衆人の聞く者は、或いは毀り、或いは讀」えたと言われる。

焼身に非難の眼を向ける人々の中には土地の統治者もいた。『高僧傳』卷十二・法羽傳によれば、かねてより藥王菩薩（法華經）にならって三寶への供養を果たしたいと思っていた法羽は、彼のいた并州の蒲坂を平定した後秦の姚緒に、<sup>51)</sup> 焼身の意圖を告げた。すると姚緒は、「修行の仕方はいろいろあるだろうに、なにも焼身することはなからう。わたしは敢えて反対しないが、どうか思いとどまってください」<sup>52)</sup> と言った。しかし法羽の意志は固かったので、すぐに香油を飲み、からだを布でくるみ、『（金光明經）捨身品』を讀誦し、讀誦し終えると自らの身體に火をともして焼身を果たしたという。なお同様の事柄を權力者が述べて僧侶の焼身をひきとめたことは、すでに何度か引用した慧益傳にもみえる。すなわち大明七年（463）の四月八日の齋日に鍾山の南で焼身をおこなおうとした慧益に對して、宋の孝武帝は、「修行の仕方はいろいろあるだろうに、なにも死ぬことはなからう。どうか思いとどまり、なにか別な方途をとるように」<sup>53)</sup> と言って、翻意を促したという。

同様に、認可を下すべき統治者が焼身を思いとどまるよう説得する構圖は『弘贊法華傳』卷五・釋道度傳にもみてとれる。

天監十七年（518）、道度禪師はみずから『法華經』百部を作り、朝な夕なに「藥王品」を讀誦した。その後、華林殿で武帝に啓上して言った、「からだは毒樹であり、焼き盡くすのがよろしい。この形骸を厭離してより、久しく時が経ちました。願わくは（藥王菩薩品に説かれる）一切衆生喜見菩薩と同じように諸佛を供養したいと思います。（どうか御認可ください）。武帝は敕旨を下して答えた、「どうしても萬民のためになりたいというなら、情況に應じて様々な修行の道があらう。この身體が死滅したら屍陀林に捨て置き、鳥獸に施しなさい。そうすれば布施波羅蜜は成就するのであって、それも

51) この記事は時期が問題である。ツェルヒャ氏は、『晉書』卷百十七載記・姚興傳によって、姚緒が蒲坂を鎮せし時を西暦396年かその直後と推測し、法羽の焼身を五世紀以前とする。Erik Zürcher, *The Buddhist conquest of China*, Leiden, 1959, p. 282. しかしこの推定は『高僧傳』卷十二の排列順序とも合わないし、法羽が末期に「捨身品」を讀誦したという記録とも矛盾する。捨身品は曇無讖譯『金光明經』捨身品以外に想定し難いから、法羽の焼身供養は東晉代ではありえまい。

52) 『高僧傳』卷十二・法羽傳「入道多方，何必燒身，不敢固違，幸願三思」(T 50, 404 c)。

53) 『高僧傳』卷十二・慧益傳「道行多方，何必殞命，幸願三思，更就異途」(T 50, 405 b)。

また善業である。わが身に宿る八萬の蟲<sup>64</sup>を焼き殺すわけには行かないから、(焼身は)勧められない。」<sup>65</sup>

このようなやりとりの末にも結局焼身は決行された。武帝はこの後十年足らずのうちに自らが「捨身して奴と爲」ったのであるから(後述3.21参照)、焼身供養との因縁も浅からぬものがあるが、焼身を避けようとする彼の心理は劉宋・孝武帝や姚緒らに近いものであった。

このように周囲の者たちが焼身をひきとめようとする心理は、けだし単純である。彼らにとって焼身はまぎれもない自殺行為であり、彼らは人の自殺に荷擔したくなかったのだ。その典型は北周・武成元年に焼身した僧崖の事例に認められよう。僧崖が薪をたくく積み上げた中に入って油をかぶり經典を讀誦しつつ点火を待つ傍らで、施主として儀禮を金銭的に支援し、最後の点火役を擔った王撰という人物は、最後の最後になって、怖じ氣づいてこう言ったという——「わたしがもし火をつけたならば、聖人を焼き殺すことになるから、(殺人の)重罪をかぶってしまう」。<sup>66</sup>

さらにもう少し複雑なケースを紹介しよう。『比丘尼傳』卷二・慧耀尼傳によれば、蜀の永康寺の尼であった慧耀は、若くして出家してからいつも、きつといつか焼身を行なって三寶を供養しようと誓いを立てていた。泰始年間(465-471)の末、焼身を実施する旨を益州刺史の劉亮<sup>67</sup>に申し出て、許可が下りた。慧耀は、趙處思(趙虔恩)<sup>68</sup>という男の妾であった王氏が市街に建立した塔にのぼって、そこで焼身しようともくろんだ。王氏はそれを許諾した。さて事件はここから始まる。その後の経緯を、傳はこう記す。

正月十五日の夜、慧耀は弟子たちをひきつれて、油と布をもって塔のところまでやってきた。身支度が整わないうちに、劉亮が使者をつかわして、尼僧たちに「もし慧耀尼が焼身を遂行するならば、永康寺に屬する尼の全員が重罪<sup>69</sup>にあずかることになる

64 八萬蟲については後述「2.3 捨身と自殺」参照。

65 『弘贊法華傳』卷五「天監十七年、禪師自造法花經一百部、曉夜誦持藥王一品。後於花林寺覺殿、啓梁武曰。身為毒樹、實宜焚滅、厭此形骸、爲日已久、願同喜見供養諸佛。敕旨答云。必欲利益蒼生、自可隨緣修道、若身命無常、棄尸陀林、施以鳥獸、於檀度成滿、亦爲善業。八萬戶蟲不容燒燼、非所勸也」。(T 51, 24 c)

66 『續高僧傳』卷二十七・僧崖傳「有施主王撰、懼曰。我若放火、便燒聖人。將獲重罪」(T 50, 679 b)。

67 劉亮の傳は『宋書』卷四十五にみえる。彼は泰豫元年(472)に益州で仙藥を服用し、その毒性の故に命を落とした道教信者であった。Kathryn Ann Tsai, *Lives of the Nuns*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, p. 136 n. 131.

68 宋元明三本は趙虔恩に、麗本は趙處思に作る。いずれが正か不明。名は『宋書』にも見えない。

69 ここで重罪とは四波羅夷の一つとしての殺人罪のこと。自らが手を下して人を殺すのはもちろん、死を讃美したり死を勧めたりすることも罪に当たる。

う」と言ってきた。慧耀は焼身を中止せざるを得なくなった。すると王氏が怒り出してこう言った、「あんたは名前を賣りたくて奇恃なことをするふりをしてだまし、裏では内部の人間に金をつかませてこんなことをしたのでしょう。そうでなけりゃ、夜半に街の人間が（焼身のことを）どうして知ることができますか」。慧耀は言った、「奥さん、煩惱をふくらすだけの無茶苦茶を言ってはいけません。捨身のことは私の問題。どうして周りの人が知りましょう」。こうして寺にもどって穀物を絶ち、香油を飲んで（準備をととのえ）、昇明元年（477）になって永康寺で焼身した。<sup>60</sup>

ここには一人の尼の焼身に對して認可をためらう刺史の心理と共に、焼身の中止に不満をぶつけた人物が描かれる。六朝時代の捨身者は数多いが、それと同じくらい、捨身をすると偽って注目を集めようとした者たちも多かったのであろう。『高僧傳』卷十二・亡身篇の論において撰者の慧皎は、「一時の名譽欲しさに（捨身する）者もいれば、名を末代まで残そうとして捨身する者もいるが、火が薪に燃え移る段になると後悔と恐怖が交々迫り来る。しかも大勢に言いふらしてしまったからには今さら節を曲げられぬ。そこで無理矢理に我慢して事に向かい、苦しみに苛まれるばかり。こんな輩は言語道斷である」<sup>61</sup>と述べている。上の慧耀もこんな連中の一人とみなされて非難をぶつけられたわけである。

焼身供養を是とするか非とするかは、けだし個人の資質によるところが大きい。いつの世にも賛否の兩論がありえたと思われる。『高僧傳』に亡身篇を設けて捨身行を稱揚した慧皎でさえ、捨身には功罪の兩方があると考え、必ずしも手放しで認めてはいない。<sup>62</sup>

その後の時代に焼身供養をつよく批判した人物としてひろく知られるのは義淨（635-713）であろう。彼は『南海寄歸内法傳』の中で、具體的に何を念頭におくかは定かでないが、「聞くとくころでは近頃は血氣盛んな若造が蠻勇を起こし、焼身すれば悟れるのだと思って、次々に人の眞似をして、體を輕んじて捨てている」<sup>63</sup>として、焼身の非を説くのに「焼身不合」「傍人獲罪」の二章を費やしている。これよりさらに百餘年経つと、法門寺の佛骨が三十年に一度公開された時には實に多くの人々が供養と稱して指を焼いたり、頭の

60 『比丘尼傳』卷二・慧耀尼傳「正月十五日夜、將諸弟子、齎持油布、往至塔所、裝束未訖、劉亮遣信、語諸尼云。若耀尼果燒身者、永康一寺、並與重罪。耀不得已、於此便停。王氏大瞋云。尼要名利、詐現奇特、密貨内人、作如此事。不爾、夜半城内、那知。耀曰。新婦勿橫生煩惱。捨身關我。傍人豈知。於是還寺、斷穀服香油、至昇明元年、於寺燒身」(T 50, 941 b)。

61 『高僧傳』卷十二・亡身篇・論「或欲邀譽一時、或欲流名萬代、及臨火就薪、悔怖交切、彰言既廣、恥奪其操、於是漆俛從事、空嬰萬苦。若然非所謂也」(T 50, 406 b)。

62 後述「2.5 捨身と孝」も參照。

63 『南海寄歸内法傳』卷四・三十八燒身不合「比聞少年之輩、勇猛發心、意謂燒身便登正覺、遂相踵習、輕棄其軀」(T 54, 231 b)。

頂に香をともしたりしたが、<sup>64</sup> 同時に一方では、そんなお祭り騒ぎのような焼指供養を嫌って『論佛骨表』を奏した韓愈 (768-824) のような人物もいたわけである。しかしどんなに反対されようと、指を焼いたりするのをよしとする人々は後を絶たない。いわゆる三武一宗の法難の最期、後周の顯徳二年 (955) に發布された佛教肅正の敕にも臂を焼いたり指を焼いたり、手足に釘をうつこと等の捨身行爲を禁止する文面があるのは、その頃そうした人々が實在した證である。さらに明の萬曆年間になっても状況は基本的に同じで、何ら変わらなかったようである。<sup>65</sup> つまり、五世紀初頭以降、焼身焼指をおこなう人々が登場したが、同時に、焼身を嫌悪する人々も連綿と存在したのである。嫌悪する人々は焼身批判の論陣を張るが、それによって焼身が取りやめになったこともなかった。それは、焼身供養が論理とは別な次元で行なわれていたからかもしれない。

### 2.3 捨身と自殺

焼身供養は自殺か。前項で検討したことと繋がるが、焼身供養を讃美する者たちは自殺とは異なるといい、焼身に眉をひそめる者たちは自殺と思うからこそ嫌がる傾向がある。本項では初めに佛教の自殺観の概略をみた上で、捨身と自殺の関係を検討してみよう。

自殺については實に多くの論文<sup>66</sup>があるが、概して言えば、原始佛教のごく早い時代には自殺は一部認められていたことと、律文獻においては部派によって罪の輕重はあるけれども集團生活の面から禁止されるに至ったこと、の二點に注意が向けられることが多い。

第一點については、先行研究の多くは、ヴァッカリやチャンナ、ゴードイカ等初期佛教の自殺者を引き合いに出しつつ、それらはあくまで解脱者の自殺という例外であって、自殺は原則的には否定されていたと解釋しようとする如くである。初期佛教の場合、自殺の是非を問題とするより、解脱の方を重視したのは恐らく事實であろう。<sup>67</sup> 未解脱者の自殺

[64] 『佛祖統紀』卷四十一・元和十四年 (819) 正月「王公士庶，瞻禮舍施，百姓煉頂灼膚，以爲供養」(T 49, 381 c)。法門寺の佛骨に對しては幾度となく焼身焼指などが行なわれている。本稿注 1 に引用した Kieschnick, pp. 35-37, 41 参照。

[65] 牧田諦亮「謝肇淛の佛教觀」(同『中國佛教史研究第二』，大東出版社，1984) 200-201 頁。

[66] 代表的研究として、次の諸論文と、そこに引用される先行研究を参照。Jean Filliozat, *La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne* (本稿注 1)。Id., *L'abandon de la vie par le sage et les suicides du criminel et du héros dans la tradition indienne*, *Arts Asiatiques* 15, 1967. Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahārajñāpāramitāsāstra)*. Tome II, Louvain, 1981, pp. 740-742 n. 1. 藤田宏達「原始佛典にみる死」(『佛教思想 10 死』，平樂寺書店，1988) の「自殺について」の項。關裕「自殺考」(『藤田宏達博士還曆記念論集 インド哲學と佛教』，1989)。

[67] かかる解脱至上主義は、阿羅漢の捨多壽行や思法という後の思想に繋がってゆく。藤田上掲論文 79 頁。



はむなく輪廻の回数を増すだけなのである。

第二點の律文獻における自殺については、自殺者の罪は、『摩訶僧祇律』や『パーリ律』のように突吉羅（心で懺悔すればよい、最も軽い罪）<sup>68)</sup> であるとする文獻と、『五分律』のように偷蘭遮（未遂罪）<sup>69)</sup> とする文獻とがあって、部派によって一定していない。突吉羅とする文獻すら存在するということは、自殺は禁止とはいえ、禁止の度合いはさほど強くなかったわけであり、律文獻において自殺は、もっぱら教團生活を亂し他者に迷惑を及ぼす行爲として否定されたにすぎないことが判る。

しかし佛教の自殺觀はこれに盡きるわけではない。とくに漢譯佛典と中國佛教にはもう少し複雑な問題が絡んでいる。『大智度論』卷十二は、「律では、自らの身體を殺しても殺人の罪とはならず、愚痴・貪欲・瞋恚の過失がある（にすぎない）」として、自殺は殺人罪とならないという見解を示す。<sup>70)</sup> これについては一定の解釋がないようであるが、同じ鳩摩羅什が譯出にかかわった『十誦律』に類似の見解が見られること<sup>71)</sup>も併せて考えるならば、律では自殺に對しては波羅夷罪としての殺人罪（他殺の罪）は適用されないという意味にとるのが自然ではないかと思われる。<sup>72)</sup>

もうひとつの興味深い點は六朝佛教徒の自殺に對する一般的觀念である。『宋書』卷五十二・褚叔度傳によれば、劉宋・武帝の即位の一年後に、司馬德文すなわち東晉の恭帝（位 418-420）は、妃が部屋を空けた隙をついて闖入したテロリストから、服毒自殺を勧められる。德文は、「ブッダの教えでは、自殺者は二度と人間に生まれ變われない」（佛教自殺者不得復人身）と言って、毒を飲むのを拒否する。その結果、布團で首を絞められて殺されるのである。<sup>73)</sup> また、ほぼ同じく「佛教自殺不復人身」と言って劉義康（409-451）が服毒

68) 一般に、突吉羅は惡作とも譯され、口に出さずとも心で懺悔すればよい程度の輕罪である。詳細は平川彰『原始佛教の教團組織 1』（平川彰著作集 11、春秋社、2000）309-314 頁を見よ。

69) 偷蘭遮（未遂罪）については、前注平川 320-324 頁に一般的な説明があるのを見よ。

70) 『大智度論』卷十二「毘尼中言。自殺身無殺罪、有愚癡貪欲瞋恚之咎」（T 25, 149 a）。

71) 『十誦律』卷五十二「問。頗比丘奪人命、不得波羅夷耶。答。有。自殺身無罪。若比丘戲笑打他、若死、得突吉羅」云々（T 23, 382 a）。杉本卓洲『五戒の周邊——インド的生のダイナミズム』（平樂寺書店、1999）28 頁。

72) 『大智度論』卷十三には、注目すべきもう一つの考え方として、肉屋の息子が家業を繼ぐのを肯んぜず、羊を殺すかわりに不殺生戒をまもって自殺した例が紹介される（T 25, 156 a）。これは在家の場合であって出家者ではないが、もし假に自殺が戒律違反であるとしたら、戒律を守るために戒律違反をしたことになり、矛盾が生じるから、この話でも自殺は罪にあたらないことが前提されていると思われる。戒律と自殺の關係についての別な話として、『賢愚經』卷五「沙彌守戒自殺品」も比較参照。

73) Erik Zürcher, *The Buddhist conquest of China*, Leiden, 1959, p. 158. 吉川忠夫『劉裕』（中公文庫版、1989；初版は人物往來社、1966）187 頁。

自殺を拒否した話が『宋書』卷六十八・彭城王義康傳にある。こうした考えは、このころ佛教の自殺観として、ある程度通行していたのであろう。ただ残念なことに、こうした六朝佛教徒の自殺観の典拠が具体的に何かは特定できない。考えようによっては、服毒拒否の理由としてでたらめを言った可能性も皆無ではないが、どうやらインド文化にたどることのできる發想のようではある。インド法典文獻に関する最大最良の研究書として譽れ高いカネーの『法典の歴史』によれば、極度の自負心・怒り・愛欲・恐怖によって首をくく르는者は六萬年のあいだ地獄に墮ちると説く婆羅門教文獻があるという。<sup>74</sup> こうしたことから推測するに、中國かインドか、佛教か婆羅門教かの區別とは無關係に、輪廻を信じ地獄があると思う人々の間に、自殺をすると地獄に墮ち、その結果、人間に生まれ変われなくなってしまう<sup>75</sup>という通念があったとしても不思議ではないのである。

さて自殺にかんする一般事項はこれくらいにして、次に捨身と自殺の關係を検討することにしよう。捨身を是とする人々は概して捨身は單なる自殺とは異なり、至極佛教的意義の高い行爲であると考える傾向があるが、しかし必ずしもそれは正しくない。まず第一に、サンスクリット語の表現として「自殺」と「捨身」を截然と區別するのが難しいことがある。既にみたように、捨身に相當するサンスクリット語に *ātma-parityāga* (自己をすっかり投げ捨てる) があるが、ほぼ同じ *ātma-tyāga* (相違は *pari-* “すっかり” の有無のみ) が自殺という意味で用いられることがあるのだ。<sup>76</sup> 第二に、再びカネーによれば、<sup>77</sup> 佛教との直接的關係はないけれども、インドの傳統的な法典文獻は、基本的に自殺を認めない立場をとりながらも、自殺が許容される場合があることも示すという。すなわち、

(1) 婆羅門 (ブラーフマナ) 殺しなどの大罪を淨化するための贖罪的自殺

(74) P. V. Kane, *History of Dharmaśāstra* (Poona, 1968-77; first publication 1930-62) Vol. II, Part II: 924.

(75) ちなみに自殺とは直接關係しないが、『放光般若經』卷十九には憎しみや怒りの心を起こすと人間にすら生まれ変われず、まして佛のいます世に生まれることはないと言つ簡所がある (T 8, 134 c 「起怨患者尙不得復人身, 況值佛世」)。また『灌頂經』卷十の『灌頂梵天神策經』(失譯? cf. T 55, 31 b) には、殺生をすると早死にして人間に生まれ変われなくなると言つ簡所がある (T 21, 526 c 「精進莫殺生, 殺者心不仁, 後罪短命死, 不得復人身」)。また、後代の文獻には、殺生をすると、死後、地獄・餓鬼・畜生の世界に生まれ変わって苦惱を受けると言つものがある (義淨譯『根本說一切有部毘奈耶』卷三十, T 23, 790 b)。

(76) たとえばインドのもっとも傳統的で有名な法律書『マヌ法典』(紀元前後に成立) の第五章八九詩節に「自らを捨てる (自殺) 者に對しては獻水の儀式は行なわれない」という一節がある (渡瀬信之譯『サンスクリット原典全譯 マヌ法典』, 中公文庫, 1991, 173 頁)。「自らを捨てる者 (たち)」の原語は *ātmanas tyāginām* (*ātman*+ $\sqrt{\text{tyaj}}$ ) である。ちなみに自殺を意味するもう一つ別な一般的表現は *ātman*+ $\sqrt{\text{han}}$  (自分を殺す) である。

(77) Kane, *op. cit.*, Vol. II, Part II: 924-929. Vol. III: 939, 958 f. Vol. IV: 603-617.

(2) 死後の繁榮を願って、老後の林住期の婆羅門が自殺すること

(3) 病氣などにより法典の定める身體淨化儀禮を行なえなくなった老人の自殺

(4) 輪廻からの解放の爲、特定の聖地で入水・斷食・投身・燒身等を行なうこと

その他である。<sup>78)</sup> これらそれぞれについて、いかなる條件をみたせば自殺が許されるかがある程度明確に規定されている。條件つきであるにせよ、自殺を認める場合がインドの傳統文化の側にあること、そして、その中には(2)や(4)のように宗教的自殺と稱し得るものが含まれることは看過できないであろう。

とりわけ、(4)の定める自殺の聖地としてもっとも有名な場所のひとつが、ガンガーとヤムナー河の合流地點に位置するプラヤーガ(Prayāga, 現在のアラハバード)であることは重要である。史料としては唐に下るけれども、『大唐西域記』卷五はプラヤーガに靈驗あらたかな天祠があることと、有名な大施場があることを紹介する。まず天祠については、

……この祠に一錢を喜捨するならば、その功德は他所に千金を寄付するにまさり、さらに自らの生命を輕んじて、この祠の中で命を斷つものは、天の福樂を受け〔天界に生まれ〕、永劫に生き永らえる、という。<sup>79)</sup>

と、法典文獻と同様に、傳統宗教側から宗教的自殺の名所とみなされていたことが記される。ここで自殺と金錢布施——象徴的捨身につながる——が同じ文脈内でとりあげられるのも興味ぶかいが、さらに注目すべきは、同じ街のなかに、諸王や豪族たちの間で有名な「大施場」があり、戒日王もそこで五年に一度の無遮大會を行なったと記されることである。六朝佛教史に即して考えると、無遮大會という儀禮は、梁の武帝が象徴的捨身に先だって行なった儀禮なのである。つまりプラヤーガという聖地は、捨身と関連する、インド傳統宗教と佛教のさまざまな要素がひとつに集まる場所と考えることができるのである。このように見てくると、佛教における原義的捨身とは、要するに宗教的自殺のひとつの在り方と言ってよく、それは中國における局所的事象ではなく、恐らくはインドでも實際に行なわれたのであり、しかも佛教特有というよりも、汎インド的宗教現象の一形態であった可能性が浮かび上がる。

『西域記』卷五・鉢羅耶伽國の條は、戒日王の布施を佛教の行爲として紹介しながら、同

<sup>78)</sup> カネーはこのほかにも二三の場合を挙げるが今は省略する。なお宗教の絡む自殺行爲としてもっとも廣く知られ、かつ問題をふくむのは、寡婦が夫を火葬する薪に身を投ずるサティー(sati, “正しき女”)であろうが、これは純粹な宗教行爲である以前に、社會的意義の方が大きい。

<sup>79)</sup> 水谷眞成譯による。玄奘・水谷眞成譯注『大唐西域記2』(平凡社東洋文庫版, 1999) 223頁, 「四・三 天祠と食人鬼の迷信」の項。原文は「能於此祠捐捨一錢, 功驗他所惠施千金。復能輕生, 祠中斷命, 受天福樂, 悠永無窮」。さらに天祠の傍らには有名な菩提樹(vāṭa)があり、解脱を求めてそこから飛び降りる者も多かった。

時にこうも言う。

大施場の東の合流口では、日ごとに數百人の人が自ら溺れて死ぬ。かの國の土俗の言い傳えに、天に生まれることを求めようと思えば、ここで絶食して河中に身を沈め〔溺死す〕ればよく、中流で沐浴すれば罪障は消滅するとのことである。こういうわけで、外國や遠方から人々がやって来て集まり止まり、七日間斷食をし、<sup>80)</sup>その後、命を絶つのである。<sup>81)</sup>

これはカネーが法典文獻に即して述べる事柄とほぼ同じである。プラーヤガにおける宗教事情は、佛教・ヒンドゥー教の區別なく、そこで死をとげると福德がもたらされるという點において、シンクレティックな様相を呈していることが判る。宗教上の目的から自らの命を絶つことはインド文化の根底にある考え方といえるのだ。さきに我々は本稿第一章において、『法華經』藥王菩薩本事品を作成した人々は実際に焼身をおこなった「狂信の徒輩」だったのではないと主張する先人の見解を紹介した。しかし現實はどうやらさにあらず、藥王品を作成した當の人々が焼身を實踐したかどうかはともかく、中國にもインドにも「狂信の徒輩」は實在したとみなさねばなるまい。唐の義淨『南海寄歸內法傳』は中國における焼身供養の實態を批判する文獻として名高いが、そのなかで義淨は、「しかるにガンガーの中では一日に何人も自殺しているし、ガヤー山のあたりで自ら命を落とす人の數も(一日に)何人もいる。食を斷って餓死する者もいれば、樹にのぼって投身する者もある。これらの者たちは(解脱の)方途を誤っている。だから世尊はかれらを外道としているのだ」<sup>82)</sup>という。捨身は本來の佛教行爲ではないと言おうとするこの一節は、皮肉な見方をするならば、七世紀後半頃の中インドに、捨身をおこなった佛教徒が實際はかなりたくさんいたことを傍證する史料とも言えるのだ。

本項を閉じるまえに捨身を認める場合の經典上の典據と認めない場合のそれをみておきたい。まず、捨身を認めない理由としては、上述「2.2 周囲の反應」の項で言及した道度傳に、焼身をおこなうと體內にすむ八萬の蟲を殺すことになるから焼身供養は認められないという議論があった。捨身は他殺を伴うから認められないという論法である。慧皎も、

<sup>80)</sup> 宗教的自殺の準備段階で絶食が行なわれることは六朝佛教徒の焼身儀禮と共通する。

<sup>81)</sup> 水谷同書 227 頁「四・五 戒日王の大施と外道の苦行」の項。原文は「大施場東合流口、日數百人自溺而死。彼俗以爲欲求生天、當於此處絕粒自沈、沐浴中流、罪垢消滅。是以異國遠方、相趨萃止、七日斷食、然後絕命」。ちなみに、宗教的自殺としての溺死は、ヒンドゥー教徒の行爲として頻出するのに對して、斷定は憚られるけれども、捨身を説く佛教の正統な文獻にはあらわれないようである。

<sup>82)</sup> 『南海寄歸內法傳』卷四「然恒河之内、日殺幾人、伽耶山邊、自殞非一。或餓而不食、或上樹投身。斯等迷途、世尊判爲外道」(T 54, 231 c)。

『高僧傳』卷十二・亡身篇・論に「また佛説にいう。身體のなかには八萬の蟲がいて、人間と一緒に生きている。人の命が盡きると蟲も一緒に死ぬ。だから佛は、阿羅漢の死後に身體を焼くことを認めたのだ」<sup>83)</sup>と同じ理屈を述べている。この典據は律、とくに『十誦律』卷三十九に求めることができる。<sup>84)</sup>これに對して、まったく反對に、捨身は何の罪にも相當しないという主張が唐・道世『法苑珠林』卷九十六・捨身篇にみえる。

質問。菩薩は捨身すると自殺の罪を得るか。

答え。『律』によれば、まだ命が盡きていない時點では、便宜上、偷蘭遮という小罪を得るが、命が盡きてしまえば何の罪にも當たらない。だから殺人という大罪を得ることはない。(一方)大乘によれば、菩薩は(捨身を行なうことにより)生死を厭離して佛を供養するのであり、また一切衆生の爲に大悲の心を起こして(身代わりとなる)のであって、他者を害する意圖はなく、それどころか福德を招くのであるから、罪を得るはずがない。故に『文殊師利問經』<sup>85)</sup>のなかで佛はこう言っている、「自分自身を殺しても罪の報いはない。なぜか。たとえば菩薩はわが身を殺しても専ら功德を得るばかりであるのと同じである。わが身は我にもとづく<sup>86)</sup>からである。もしもわが身は我にもとづいて罪の結果を得るとするなら、爪を切ったり指を傷つけたりしたら罪を得ることになってしまう。なぜか。自ら身を害するからである。菩薩の捨身はこうした無記(=善でも悪でもないもの)ではなく、専ら福德を得るばかりであり、煩惱が滅するから身が滅し、それ故、清淨なる身體を得るのである。ちょうど汚れた衣服を灰汁で洗淨すると、汚れはなくなるが衣服は残るのと同様である」。<sup>87)</sup>

83) 『高僧傳』卷十二・亡身篇・論「又佛説。身有八萬戶蟲，與人同氣。人命既盡，蟲亦俱逝。是故羅漢死後，佛許燒身」(T 50, 406 a)。

84) 『十誦律』卷三十九「佛在舍衛國，有阿羅漢般涅槃。諸比丘心念。如佛所説，身中有八萬戶蟲。若燒身者，當殺是蟲。諸比丘不知云何。是事白佛。佛言。人死時諸蟲亦死。諸比丘心念。佛聽我燒阿羅漢身者善。是事白佛。佛言。聽燒阿羅漢身」云々(T 23, 284 b)。

85) 『文殊師利問經』とは梁・僧伽婆羅譯『文殊師利問經』卷下・雜問品(T 14, 503 a)。道世は途中を一部省略して引用しているが、趣旨は原典と變わらない。

86) この正確な意味はつまびらかでない。

87) 『法苑珠林』卷九十六「問曰。菩薩捨身，得自殺罪不。答曰。依律，未捨命前，得方便小罪偷蘭遮。若捨命已，無罪可屬，所以不得殺人大罪。若依大乘，菩薩厭離生死，爲供養佛，及一切衆生，興大悲心，無害他意，反招其福，何容得罪。故文殊師利問經云。佛言。若殺自身，無有罪報。何以故。如菩薩殺身，唯得功德。我身由我故。若身由我得罪果者，剪爪傷指，便當得罪。何以故。自傷身故。菩薩捨身，非是無記。唯得福德，是煩惱滅故身滅，故得清淨身。譬如垢衣以灰汁澣濯，垢滅衣在」(T 53, 991 bc)。

## 2.4 捨身としての屍陀林葬

さきに「2.2 周囲の反應」の項でふれた道度傳に「この身體が死滅したら屍陀林に捨て置き、鳥獸に施せ」という表現があった。中國佛教における死者の埋葬法は土葬ないし火葬が一般的であるが、チベットの鳥葬よりはるか以前の時代、中國では死後のわが肉體を鳥獸に布施する方法として屍陀林葬がなされていたのであった。その重要性については吉川忠夫氏が「償債」すなわち宿世の罪業をこの世で償わなければならぬとする罪の意識との關係、ならびに、薄葬の思想との關係から注目されている。<sup>88)</sup> 氏の觀點を承けて捨身と屍陀林葬の關係を検討するとき、屍陀林葬はまさしく捨身の一形態であったということができる。ちなみに屍陀林(尸陀林)とは寒い林という意味である。

屍陀林葬と捨身の關係をのべる中國成立の經典に『要行捨身經』がある。捨身という語を題名に有する本經の主眼は屍陀林葬を勧めることにある。牧田諦亮氏の研究があり、複数の敦煌寫本にもとづく校本が作成されている。牧田氏によれば、本經は『大周刊定衆經目錄』には何も記されず、『開元釋教錄』において初めて手厳しく批判されていることから、730年頃にいたる三十餘年の間に流行したと推定される。ただしその原形はさらに古くから存在していたのであり、すなわち『法經錄』(594年成立)で「屍陀林經一卷」と言われるのがそれであるという。そして原形である「屍陀林經一卷」は、『要行捨身經』の末尾に「屍陀林發願文」または「捨身發願文」という名で付されているものにほぼ相當するという。<sup>89)</sup> 以上によって我々は「屍陀林發願文」を隋頃の状況を窺う資料として使用することができるであろう。

さて「屍陀林發願文」は、自らの命がつきたら、身體を山林樹下に置いて衆鳥禽獸に食べさせ、その功德によって、現今の無常不淨の身體を捨てて常住清淨法身を獲得して自らが佛如來となるとともに、一切の衆生をして無量壽國に往生せしめることなどを願うものである。願文冒頭に次のようにあるのは注目に値しよう。

十方三世の諸佛よ當に證知したまえ。弟子某甲等、願はくは今身より未來際<sup>90)</sup>の盡きるまで、恒に内財・外財を以て生きても施し死しても施し、今生既に盡きれば復た此の分段の身の皮肉筋骨・頭目髓腦<sup>91)</sup>及び手足を以て、一切の飢餓せる衆生に施與し、以て宿債を償なわん。<sup>92)</sup>

<sup>88)</sup> 吉川忠夫『中國人の宗教意識』(創文社、1998) 176-177頁、236-237頁。

<sup>89)</sup> 以上は牧田説にしたがう。牧田諦亮『疑經研究』(京都大學人文科學研究所、1976)の第十章「敦煌本要行捨身經について」。

<sup>90)</sup> 「十方三世諸佛當證知。弟子某甲等、願從今身盡未來際、恒以內財外財生施死施、今生既盡、復以此分段之身、皮肉筋骨頭目髓腦及以手足、施與一切飢餓衆生、以償宿債」(牧田前掲書332頁)。

とりわけ「以て宿債を償なわん」(以償宿債)という表現は、「死後の埋葬を行わず、自分の肉體を鳥獸に布施するところのいわゆる屍陀林の葬法が、宿世から背負いつづけてきた罪業にけりをつけ、來世にまで引きずらぬことを保證する償債の行爲と考えられていたこと」<sup>91)</sup>を簡潔明瞭に告げる補足資料の一つとして注目してよいであろう。

屍陀林葬を實際に行なった比較的初期の事例として慧瓊尼がいる。元嘉二十四年(447、一本は二十年に作る)、會稽に向かう途中の太守孟顗に隨行した慧瓊尼は破岡までやって來ると、そこで亡くなった。末期の彼女は弟子に、「わたしが死んだあと、埋葬する必要はない。だれかに頼んで死體を切り刻んでもらい、衆生(鳥獸)に食らわすがよい」と言い残した。<sup>92)</sup>しかし弟子はそうすることが耐えられず、すぐ隣の句容縣にいて死體を山中に捨て置き、結局、鳥獸が食らうにまかせたという(『比丘尼傳』卷二・慧瓊尼傳)。

末期の肉體を施すことをよしとするのは、ある意味できわめて中國的なことかもしれない。というのは、身體はヤドカリの殻の如きものであって、死後の身體は自らともはや何の關係もないとみなすインド文化にあっては、死後の肉體を布施することは布施には違いあるまいが、そこに殊更重い意味はないように思われるのだ。インド人と異なり、死後も肉體に意義を認める漢人にとってこそ、「捨て難きを能く捨てる」捨身行として、屍陀林葬は大いに意義をもち得たのではないだろうか。

## 2.5 捨身と孝

つぎに身體や命を損なう原義的捨身が孝と矛盾するかどうかを考察してみたい。もとより孝とは『孝經』開宗明義章「身體髮膚は之を父母に受く、敢て毀傷せざるは孝の始なり。身を立て道を行ない、名を後世に揚げ、以て父母を顯すは、孝の終なり」に明らかな、中國文化固有の概念である。佛教とりわけ六朝時代の文獻における孝の問題としては、出家剃髮することの是非をはじめとする佛教と孝をめぐる議論が長い期間にわたって問題とされたことを我々は知っている。<sup>93)</sup>本稿ではさらに問題を絞り込んで、孝と捨身の關係を考えてみたいのである。結論を先取りするならば、孝と捨身は相反とする場合と、捨身は孝であるとする場合とがある。はじめに、捨身は孝に反すると明言する文獻をみておこう。『大智度論』卷十六は、菩薩の行すべき六波羅蜜のうちで、精進波羅蜜(完全なる精勵)

91) 吉川忠夫『中國人の宗教意識』176頁。

92) 出家者が旅行の途中で危篤状態となり、死後のわが身を鳥獸に施すようにと言い残したことは、『高僧傳』卷十・慧安傳にも見える(T 50, 393 b)。

93) 吉川忠夫『三餘錄』(中外日報社、1996) 132-136頁「孝と佛教」。冉雲華「中國佛教對孝道的受容及後果」(『從印度佛教到中國佛教』、臺北：東大圖書公司、1995)。

とは何かについて、精進以外の五波羅蜜すなわち布施・戒・忍辱・禪定・智慧波羅蜜をあらゆる状況で同時に行なうことであるとした上で、次のようにいう。

質問。戒波羅蜜を行なっている時に、もし人がやってきて、あなたの三衣や鉢を私にくれと言ったとする。<sup>94</sup> もし與えれば戒を犯したことになる。なぜかという、佛は（僧侶が自らの衣鉢を他者に譲ることを）認めていないからである。もし（逆に衣鉢を）與えなかったら、檀（＝布施）波羅蜜を破ってしまう。精進（波羅蜜）というのは、いったいどのようにして五波羅蜜のすべてにわたって実践することなのか。

答え。新米の菩薩は、五波羅蜜をすべて同時に実践することはできない。たとえば、菩薩が檀波羅蜜を実践している時、腹を空かした母虎が飢えに絶えきれなくなって、わが子を食らおうとしているのを見たなら、その時、かの菩薩は大いなる同情心をおこして、わが身を差し出すべきである。<sup>95</sup> かの菩薩の父母は息子を失ったことで大いに嘆き悲しみ、（その結果）兩目が見えなくなるであろう。かの菩薩を殺した雌虎も罪を得るにちがいない。しかし（菩薩は）父母の悲しみも雌虎の殺生罪ものともせず、もっぱら布施を完遂して自ら福德を得ることを望むのである。……<sup>96</sup>

他者を救済するためにわが身をなげうつことが同時に親を悲しませることもなることを認める上の一節をうけて、慧皎は『高僧傳』亡身篇の論において次のように評釋する。

……このように一般の出家者は、もとより戒律にかなった舉動を行なうことによって人々を導くものであるのに、しかるにいま（捨身をおこなう僧侶は）肉體を損傷し、福德の田地（としての僧侶）というあり方を破壊している。この點を考慮して述べるならば、（捨身には）良いところと悪いところがある。良いところはわが身に執着しない點であり、悪いところは戒律に違反する點である。こういうわけで龍樹は、「新米の菩薩は同時にすべての波羅蜜を具備することができない。ある場合は檀波羅蜜（布施）を充足して孝にそむくことがある。たとえば王子がわが身を虎に投じたように。またある場合は智慧を充足して慈悲心からはずれることがある。たとえば（太子が）他人の斷食（が見せかけにすぎないこと）を調査して（冷酷に暴いた）ように。<sup>97</sup> これらはみな、行ないが

<sup>94</sup> 三衣と鉢の布施が問題となる以上、ここに意圖される菩薩は出家者であることに注意。

<sup>95</sup> 『金光明經』捨身品その他で有名な捨身飼虎の話。

<sup>96</sup> 『大智度論』卷十六「復次菩薩精進、遍行五波羅蜜、是爲精進波羅蜜。問曰。若行戒波羅蜜時、若有人來乞三衣鉢盂、若與之則毀戒。何以故。佛不聽故。若不與、則破檀波羅蜜。精進云何遍行五事。答曰。若新行菩薩。則不能一世一時遍行五波羅蜜。如菩薩行檀波羅蜜時、見餓虎飢急欲食其子、菩薩是時興大悲心、卽以身施、菩薩父母以失子故、憂愁懊惱、兩目失明、虎殺菩薩亦應得罪、而不籌量父母憂苦、虎得殺罪、但欲滿檀自得福德」。 (T 25, 179 bc)

<sup>97</sup> この箇所は上に紹介した『大智度論』の一節の直後 (T 25, 179 c) に説かれる事柄への言及。



まだ完全に素晴らしいとはいえず、一長一短があるのだ。<sup>98)</sup>

この一節で『大智度論』の一節になかった「孝」という文字をもちいて、慧皎が「或滿檀而乖孝」——或いは檀を滿たすも孝に乖く、と表現する點は注意しておくべきであろう。

孝の立場よりすれば、親以外の他者にわが身を投げ出す行為は不孝以外の何者でもない。しかし佛教の孝理解はこれにとどまらない。すなわち、人間存在をこの世に限定するならば捨身は孝にそむくけれども、一方、世界觀を輪廻全體に押し廣げるならば、何が孝であるかは様相を一變するのである。以下にまず、捨身と孝の關係を検討する前提となる一般的事柄を少し確認し、その後に孝の特殊なケースとして捨身における孝の問題を考えよう。

輪廻を表わす語は「始めなき」(anādi-)という形容詞をしばしば伴う。これは輪廻轉生が過去世に無限回くりかえされたことを意味する。このような無限の立場にたてば、この世の親子關係など無限分の一回の關係にすぎないから、それ自體なんら固定的なものではあり得ない。そして無限の過去世にその都度かならず誰かを親としたはずである。このような思辨がもたらす歸結が何かといえ、ひとりの人間には無限數の親がいるということであり、それを表明するのが『梵網經』などで廣く知られる「一切衆生はわが父母であり、我は一切衆生の父母である」というテーゼにはかならない。これは、『論語』顏淵篇の「四海の内、皆な兄弟なり」と比較されることが多いとはいえ、『雜阿含經』,<sup>99)</sup>『郁伽長者經』<sup>100)</sup>等のインド成立經典にみえるから、インド起源の言い回しである。<sup>101)</sup> このことは孝とかかわるすべての要素を中國起源とみなさないためにも一應注意しておきたい。

一切衆生はわが父母、我は一切衆生の父母であるという考え方は、中國佛教における展開においては、主に二つの異なる方向に發展した。第一の、主流というべき方向は、

98) 慧皎『高僧傳』卷十二・亡身篇・論「若是出家凡僧，本以威儀攝物，而今殘毀形骸，壞福田相。考而爲談，有得有失。得在忘身，失在違戒。故龍樹云。新行菩薩，不能一時備行諸度。或滿檀而乖孝，如王子投身。或滿慧而乖慈，如檢他斷食等。皆由行未全美，不無盈缺」(T 50, 406 a)。

99) 求那跋陀羅譯『雜阿含經』卷三十四「如是衆生過去世時，必爲我等父母兄弟妻子親屬師友知識」。(T2, 242 a)

100) 『法鏡經』「衆生先世亦曾我子，吾亦曾爲衆生子」(T 12, 18 c)。『大寶積經』卷八十二・郁伽長者會「一切衆生曾爲我子，我亦是彼諸衆生子」(T 11, 475 c)。石井公成『華嚴思想の研究』(春秋社，1996) 353 頁參照。

101) さらに言えば、この考え方は「衆生平等觀」(一切衆生は本來區別なく平等であること，sattvasamata)を基盤とする。この語は、たとえば八世紀末のカマラシーラが『パーヴァナー・クラマ』(修習次第，反復實習の順序)で、敵味方なく一切の衆生に對して慈悲心(kṛpā)を起すべきことを説く中に見られる。Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part 2, Roma: IsMEO, 1958, p. 189 f. § 2. こうした考え方は、かなり以前から存在していたと思われる。

一切衆生に對して慈悲心を起こすべきであって、憎惡や反感などを起こすべきではないとする方向である。この典型が瞑想法としての慈悲觀（いわゆる「五停心觀」の一つ）である。<sup>(102)</sup> また、同じ論理を押し進め、「一切衆生悉有佛性」なる如來藏説がくわわると、そこに結果として成立するのは肉食禁止論である。無始以來の輪廻轉生において他者は必ずわが兩親や兄弟となっているから、いかなる肉であれ食してはいけない。<sup>(103)</sup> 何であれ生物の肉を食することは親の肉を食すこと、そして可能態としてのブッダの肉を食すことに等しい、という理屈である。<sup>(104)</sup> 『涅槃經』にも「食肉は大慈の種を斷ず」といわれる。そしてこれとまったく同じロジックは「放生」——すべての魚や鳥などの生物を、とらえた網や籠から解放すべしという思想ともつながる。『梵網經』の第二十輕戒にいう。

慈悲心によって放生という行爲を行なえ。一切の男はわが父であり、一切の女はわが母である。我は輪廻轉生のたびにいつも彼らから生を受けてきた。それゆえ六道の衆生は皆すべてわが父母なのであって、彼らを殺して食することはわが父母を殺すことであり、わが身のもとを殺すことである。一切の地・水・火・風は皆わが前身であり、過去のわが身そのものである。それゆえ常に放生を行なえ。云々<sup>(105)</sup>

ところでこうした方向の發展は、一切衆生を平等なものとみて慈悲と憐憫を注ぐことを勧めるものであって、自らの命を危険にさらす捨身のような行爲とは結びつかない。捨身と孝には、實はもう一つ、これとは別な輪廻觀が關わるのである。それは、一切衆生はわが父母であるから一切のわが父母のために捨て難きを捨てよ、というロジックであり、失譯『大方便佛報恩經』卷一・孝養品に次のような一節がある。

如來はむかし生死のなかにあつた時、それと等しい夥しい數の不可思議なる形態をそなえた一切の衆生としての肉體を受けた。肉體を受けたことにより、一切の衆生はかつては如來の父母となり、如來もまたかつては一切の衆生にとっての父母となった。

(102) 慈愛の對象を親にむけるのではなく子に向けるなら同じ考え方は、ブッダは一人息子（ラーフ）を愛おしむように一切の衆生に平等に慈悲をかける、という表現ともなる。

(103) 求那跋陀羅譯『央掘魔羅經』卷四「一切衆生有如來藏，一切男子皆爲兄弟，一切女人皆爲姊妹。……一切衆生，無始生死，生生輪轉，無非父母兄弟姊妹，猶如伎兒變易無常。自肉他肉則是一肉。是故諸佛悉不食肉」(T2, 540 abc)。求那跋陀羅譯『楞伽阿跋多羅寶經』卷四「佛告大慧。有無量因緣，不應食肉。然我今當爲汝略說。謂。一切衆生從本已來展轉因緣常爲六親，以親想故不應食肉」(T 16, 513 c)。

(104) ただし、過去世において親であつた存在（嚴密には識の連續）の肉を現世で食することが親の肉を食することになるという論法は、肉體と識が無關係であるとは認めないこと（肉體と精神の同一性）を前提としてはじめて成り立つのであるから、嚴密には理論として問題がある。

(105) 『梵網經』卷下（第二十輕戒中）「以慈心故，行放生業。一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生。故六道衆生皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母，亦殺我故身。一切地水是我前身，一切火風是我本體，故常行放生」云々 (T 24, 1006 b)。

一切の父母のために、つねに難行苦行を修行し、捨て難きを捨てた。頭目髓腦、國城妻子、象馬七寶、輦輿車乘、衣服飲食、臥具醫藥など一切を布施した。精進に勤しみ、戒と布施と多聞、禪定と智慧とを行ない、(個々の善)行にいたるまでの全てを倦まず弛まず行ない、父母に孝養をつくして恩を知り恩に報いたからこそ、今すみやかにこの上なく完全な悟りを成就することができたのである。<sup>(106)</sup>

世界を現世のみに限定する限りにおいては捨身はときに孝と矛盾することもあるけれども、一方、無始以來の無限の輪廻轉生ぜんたいを議論の対象とするならば、一切の他者存在は何らかの形で一度はわが父母となるから、捨身とは、父母の恩に報いるために父母にわが身體や命を布施する行為にはかならない。だから捨身は孝に反するどころか、孝の實踐そのものであるというのである。こうした論理が中國で成立したものかインド起源かは『大方便佛報恩經』の成立問題<sup>(107)</sup>と絡んで目下結論を下せないが、しかし一つ注目すべき点として、成立がどこであれ、上述のごときロジックが詭辨の誹りを免れないのは確かであろう。というのは、捨身が過去世におけるわが親への孝行だとしたところで、だからといって、そのことが現世の親を悲しませる不孝(上述『大智度論』参照)を是認する理由とはならないからである。これに対する答えが提出されない以上、捨身を親への孝とみなすことにあまり説得力はあるまい。

(106) 『大方便佛報恩經』卷一・孝養品「如來本於生死中時、於如是等微塵數不思議形類一切衆生中、具足受身。以受身故、一切衆生亦曾爲如來父母、如來亦曾爲一切衆生而作父母。爲一切父母故、常修難行苦行、難捨能捨、頭目髓腦、國城妻子、象馬七寶、輦輿車乘、衣服飲食、臥具醫藥、一切給與、勤修精進、戒施多聞、禪定智慧、乃至具足一切萬行、不休不息、心無疲倦、爲孝養父母知恩報恩故、今得速成阿耨多羅三藐三菩提」。(T3, 127 c)

(107) 『大方便佛報恩經』七卷の成立問題は今後の課題であるが、漢譯そのままのテキストがインドに存在したわけでないことは確かである。夙に指摘があるように(内藤龍雄「大方便佛報恩經について」、『印度學佛敎學研究』3/2, 1955)、この經典には他の漢譯から轉寫された文章が少なくない。典型は卷六・優波離品の大半であり、これは失譯『薩婆多毘尼毘婆沙』卷一(T 23, 503 c-510 b)からの轉寫である。同じ文獻からの轉寫の跡は卷一の一部(T3, 128 a; cf. T 23, 533 c-534 a)にも認められ、さらに卷七・親近品第九には、431年成立の求那跋摩譯『菩薩善戒經』と同一の文章群がかなり大量に確認される。これも『菩薩善戒經』が先行し、『大方便佛報恩經』の編集者がそれを流用したと解釋すべきであろう。またこのほか、『涅槃經』や『法句譬喻經』と密接に関わる部分もある。本經の抄經として「抄報恩經二卷」が南齊・竟陵王蕭子良によって作成されたことも考慮するならば、本經成立の上限は431年、下限は南齊時代といえる。関連議論として次の拙稿も参照。『目連問戒律中五百輕重事』の原形と變遷(『東方學報』京都70, 1998)204頁, 280頁。

### 第三章 象徴的捨身

#### 3.1 理論的側面

##### 3.11 捨財は何故に捨身たり得るか

すでに述べたように、中國佛教においては寶物や衣服などの物品を布施することを捨身と稱することがあった。これは、インド文献にはぴったりと對應する事例を見出すことのできない、象徴的で轉義的な捨身なのであった。では命や體ではなく、財産を布施することを捨身と呼び得たことに、インド佛教にもとづく理論的説明をあたえることは可能であろうか。すなわち、原義的捨身と象徴的捨身をつなぐ理論的根據は何かという問題である。

布施の分類としては、財施・法施の二種分類や財施・法施・無畏施の三種分類が一般的であろうが、<sup>(98)</sup> 布施の区分はこれにとどまらない。いま注目すべきは、内施と外施という分類である。この區別は『大智度論』卷十一にみえ (T 25, 143 b), そこで内施とはジャータカに縷々說かれるように身命を惜しまずに衆生に與えることであり、外施とはそれ以外のわが所有物を布施することであるとされる。<sup>(99)</sup> ここに、皮膚を境界線として布施すべき對象を内 (身體, ādhyātmika) と外 (所有物, bāhya) に分ける發想があるのを知るが、さらに興味深いのは、同じ『大智度論』および『成實論』が命を二種に分類して内命と外命に分けることである。とりわけ『成實論』の二つのパッセージは、外命の説が成實論作者が傳承した阿含經典 (末同定) に說かれていたことを示唆する。

『成實論』卷二・論門品：さらにまた、命の原因のことを (比喩的に) 命という。たとえば「生きるために必要な物品をすべて外命という。もし人の事物を奪うならば、それは命を奪うことであると言われる」という (經典の) 詩節があるとおりでである。

『成實論』卷十五・智相品：また (經典に)「衣食などの事物はすべて外命である。もし人の財産を奪うならば、それは命を奪うことである」と言われている。

『大智度論』卷十三：人命に二種ある。一は内なるもの、二は外なるものである。人の財産を奪うならば、それは外なる命を奪うことである。なぜかといえば、飲食衣服などに依據して命は活動するから、それ (飲食衣服等) を劫奪することは外命を奪うことであると言われる。<sup>(100)</sup>

(98) 羅什譯『大智度論』卷十二・檀波羅蜜や羅什譯『發菩提心經論』卷上・檀波羅蜜品などを参照。

(99) さらに『菩薩地持經』には、内施・外施・内外施という分類がある。上述注 18 参照。

(100) 『成實論』卷二・論門品「又說命因爲命。如偈中說，“資生之具，皆是外命，如奪人物，名爲奪命”(T 32, 249 a)。『成實論』卷十五・智相品「亦說，“衣食等物，皆是外命。若奪人財，即是奪命”(T 32, 361 b)。『大智度論』卷十三「人命有二種。一者内，二者外。若奪財物，是爲奪外命。何以故。命依飲食衣被等故活，若劫若奪，是名奪外命」(T 25, 156 a)。

こうした、生きる糧としての物品財産を外命と呼ぶことが經典に記されているのみならず、中國で實際に普及していた説であったろうことは、劉宋後半期に活躍した道亮（一名僧亮）が、『涅槃經』迦葉菩薩品の「求身求財」という語を説明して、

身體は内命である。財産は外命である。<sup>(111)</sup>

と述べることから知られる。しかしより重要なのは、『梁書』卷二十五の徐勉傳に記される徐勉「誡子書」に次の一節があることだ。

そのうえ、釋氏の教では財物を「外命」とよんでいるし、儒家の古典にも、「何を以て人を聚む、曰く財」とある。ましてや汝ら凡俗の人情として、この財物のことを放念できはすまい。<sup>(112)</sup>

儒家の古典として引用されるのは『易』繫辭下傳。<sup>(113)</sup> それと佛教の外命説が併記されるということは、外命の説がかなり知られていたことを窺わしめるに十分である。財産は外なる命である。それ故それを捨てることは廣い意味で命を捨てることの一つとなる。そしてこのことが、象徴的捨身と原義的捨身をつなぐ理論的基盤と考えられるのである。

内命・外命と類似するもうひとつ別な分類基準に、「内財」（身體）と「外財」（通常の意味での財物）がある。これは、内命・外命の區別よりも僅かに遅れて成立した概念のように思われる。たとえば菩提流支が東魏の天平二年（535）に洛陽で譯したと伝えられる金剛般若經論の注釋『金剛仙論』卷五には「内財」「外財」という語句が一度ならず用いられる。<sup>(114)</sup> また『要行捨身經』の屍陀林發願文にも「内財外財」<sup>(115)</sup> がみえるほか、さらに後の時代になると、傳鳩摩羅什撰『大乘菩薩入道三種觀』（唐代成立）が、六波羅蜜の第一として「捨行」<sup>(116)</sup> を挙げ、それを捨財・捨法・捨畏<sup>(117)</sup>の三種に分類し、そのうちの捨財について、

(111) 『大般涅槃經集解』卷六十九「僧亮曰。“求身求財”者，身是内命，財是外命也」（T 37, 603 a）。

(112) 『梁書』卷二十五・徐勉傳「且釋氏之教，以財物謂之外命，儒典亦稱“何以聚人。曰財”。況汝曹常情，安得忘此」。譯は、吉川忠夫「梁の徐勉の「誡子書」」（『東洋史研究』54/3, 1995, p. 402）による。

(113) 本文に引用した一節については、前後の文脈など全體の解釋を含めて、前注吉川論文を参照のこと。

(114) たとえば「明捨外財則易，捨内財則難」（T 25, 835 b）など。なお同卷には「菩薩大士，捨有二種，一者内捨，所謂身命，二者外捨，謂財寶等」（T 25, 833 a）という一節もある。既に確認したように「捨」の原語と推測される（pari-）tyāga は「施」（檀，dāna）を意味し得るから、内捨・外捨は、内施・外施（『大智度論』卷十一）とほぼ同じ意味であろう。

(115) 「2.4 捨身としての屍陀林葬」参照。

(116) 捨行は、より一般的な用語としては檀波羅蜜に相當する。すなわち捨行とは布施行のこと。

(117) 捨財・捨法・捨畏は、より一般的な用語としては、財施・法施・無畏佈施に相當する。

「財有二種，一是外財，所謂田宅，金銀象馬，國城妻子，所有資財，是名外財。內財者，頭目髓腦，眼耳鼻舌，手脚支節，脾腎肝臟，所有成身，是名內財」<sup>(118)</sup>と明快に説明する。すなわち所有財産は、命という点からいえば「外命」であり、財という点からいえば「外財」なのであって、それを布施することを「外施」というのである。このように身命と財には内と外という相違があるが、裏返していえば、この点以外は同じと見なせることが、捨身と稱して物品布施を行なうことの可能な理由である。

### 3.12 身命と身命財

身体や命を布施することと財産を布施することに連続性を認めようとする考え方はもうひとつの観点を呼び起こす。一般に捨身は「不惜身命」の教えといってよいが、「身・命」と同じくらいの頻度で、諸經論に「身・命・財」という組み合わせが登場する点も注意される。<sup>(119)</sup> この点でも、捨身と捨命の二者（内施に相当）と捨財（外施に相当）は不可分の関係にある。吉藏『勝鬘寶窟』卷中本は、これを次のように明快に説明する。

問。捨身と捨命、捨財の違いは何か。答。捨身して奴隸となるならば、捨命とは無関係である。また、頭目肢節（など身体の一部）を人に與えることが捨身であり、人のために死をえらぶことが捨命である。また、次のような解釋もある。捨身とはすなわち捨命である。しかし本來の意圖が異なるから両者は別なのである。身を投じて虎を救うような場合は、命は保てない（から捨命ともいえる）けれども、わが肉を虎に施すという点で、意圖は身を布施する（捨身）ということにある。（…途中省略…）菩薩が人のために命を落とすことは、身は存続しないけれども（捨身とはいわず）もっぱら捨命という。身命の外なる王國や妻子（など）をすっかり人に與えることが捨財である。梁の武帝は、これについて小さな專論を作成し、<sup>(120)</sup> 解釋をほどこした。<sup>(121)</sup>

(118) 牧田諦亮監修・落合俊典編『七寺古逸經典研究叢書 5 中國日本撰述經典（其之五）・漢譯經典』（大東出版社，2000）345頁。

(119) 劉宋・求那跋陀羅譯『勝鬘經』攝受章「善男子善女人，爲攝受正法，捨三種分。何等爲三。謂身・命・財。善男子善女人，捨身者，生死後際等，離老病死，得不壞常住無有變易不可思議功德如來法身。捨命者，生死後際等，畢竟離死，得無邊常住不可思議功德，通達一切甚深佛法。捨財者，生死後際等，得不共一切衆生無盡無減畢竟常住不可思議具足功德，得一切衆生殊勝供養」（T 12, 218 c-219 a）。『注維摩詰經』卷四「於身命財而修堅法」（＝維摩經文）。…（僧）肇曰。「堅法」，三堅法，身・命・財實也。若忘身命，棄財寶，去封累而修道者，必獲無極之身・無窮之命・無盡之財也。此三，天地焚而不燒，劫數終而不盡，故名堅法也」（T 38, 365 c）。

(120) 『陳書』卷三十四・杜之偉傳に、「中大通元年（529），梁武帝幸同泰寺捨身，敕（徐）勉撰定儀註，勉以臺閣無此禮，召（杜）之偉草具其儀」とあるのを参照。

(121) 吉藏『勝鬘寶窟』卷中本「問。捨身命財，何異。答。若捨身為奴，則不關捨命。又捨頭目支節施人，爲捨身。爲人取死，爲捨命。又釋。捨身即是捨命，但本意不同，故成兩別。如投身救虎，命雖不存，以肉施彼，意在施身也。（…省略…）菩薩爲茲殞命，身雖不存，是只捨命。自身命外，國城妻子，悉以施人，爲捨財。梁武別釋此，爲一小科義」（T 37, 36 bc）。

### 3.2 歴史的側面

#### 3.21 梁武の捨身

直前にみた吉藏の説明に梁の武帝への言及があった。象徴的捨身の典型が梁の武帝に認められることは、すでに多くの先行研究が指摘している。<sup>(122)</sup> 武帝は生涯に三度ないし四度の捨身を行なった。<sup>(123)</sup> そのすべてが全く同じ形式をとったとも思われないが、<sup>(124)</sup> いま中大通元年(529)年のいわゆる第二回捨身を例にとるならば、武帝の捨身は、およそ次のような手順をふむものであった。

(1) まず臺城より寺(同泰寺)に赴き、無遮大會を開催。

(2) 「清淨大捨」を行ない、帝位を捨てて「私人」となる。

御服から法衣に着替え、粗末な生活に甘んじて就役(以上一日で終了)

(3) みずから經典(涅槃經)を講義する。開始(發講)から終了(解講)まで數日。

(4) 群臣が皇帝の買い戻しを寺に願いでて、僧衆がそれを「默許」する。

(5) 臺城に歸り、大赦と改元を実施。

いわゆる「捨身」とはこれら總體の謂であるが、あえて限定をくわえるなら、皇帝の位を捨ててわが身を佛奴とする〈皇帝の消失〉の場面と、皇帝の身體を臣下が金錢によって贖う〈皇帝の復活再生〉の場面、この二つをクライマックスとする。

武帝が捨身をすべて同泰寺で行なったことは、捨身の象徴的意義を演出するのに最高の効果をもたらした。同泰寺の建立は普通二年(521)九月にはじまり、<sup>(125)</sup> 六年後の普通八年(527)三月に完成した。それを記念してあたかも落慶供養のごとき意味合いでなされたの

(122) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』(商務印書館, 1938) 446-448頁。横超慧日「中國佛教における國家意識」(同『中國佛教の研究』法藏館, 1958) 347-350頁。森三樹三郎『梁の武帝』(平樂寺書店, 1956) 142-148頁。顏尚文「梁武帝受菩薩戒及捨身同泰寺與「皇帝菩薩」地位的建立」(『東方宗教研究』1, 1990) 66-69頁。

(123) すなわち大通元年(普通八年, 527)三月, 中大通元年(大通八年, 529)九月, 中大同元年(大同十二年, 546)三月~四月, 太清元年(中大同二年, 547)年三月(または三月~四月)。このうち中大同元年(546)の事例は、『南史』はこれを捨身であるとするが、『梁書』は捨身とは明記しない。これを捨身と数えるかどうかで梁武の捨身は三度も四度も言われる。捨身の場所はいずれも同泰寺であった。詳細は前掲の森『梁の武帝』ならびに次を参照。諏訪義純「梁武帝佛教關係事蹟年譜考」(同『中國南朝佛教史の研究』, 法藏館, 1997)。

(124) 大通元年の第一回捨身は無遮大會を先行要素とせず, また經典講義も行なわれず, 期間もわずか四日間であった。また, 武帝の身を臣下が金錢をもって贖ったということも記されていない。つまり, 第一回捨身は總じて簡素であり, 形式より捨身を行なったという事實そのものに意味があった如くである。捨身が形式的に整備されるにあたっては, 第二回捨身の行なわれた中大通元年に梁武の敕をうけた徐勉が杜之偉に下書きさせたという同泰寺捨身の「儀註」(『陳書』卷三十四・杜之偉傳, 本稿注120)に意義があったであろう。

(125) 『歷代三寶紀』卷三(T 49, 45 a), 諏訪前掲論文54頁。

が、普通八年三月八日より十一日の四日間にわたる第一回捨身なのであった。

いわゆる「南朝四百八十寺」の中でもとりわけ華麗をきわめた同泰寺は、臺城（宮城）のすぐ北に接して造営され、行幸の便をはかるため、臺城の北にあらたに大通門をこしらえて、そこからそのまま同泰寺の南にぬけられるように設えられた。臺城と寺を結ぶ門が大通（taitong）門と命名され、寺名の同泰（tongtai）と對になる音であったこと<sup>(16)</sup>には大きな意義があった。すなわち俗空間としての臺城から聖なる空間としての寺へ赴いて捨身を行なうことによって、世俗の統治者たる皇帝がいったん消失して聖なる空間に入り込み（taitong から tongtai へ：皇帝消失）、經典講義の終了とともに捨身が完了すると臣下の三度の奏上をうけて、皇帝が聖なる空間から世俗に立ち戻り、再生がはたされる（tongtai から taitong へ：皇帝復活）。その際、同泰寺は、臺城と好對照の別なひとつの世界を表象していたのであり、<sup>(17)</sup>それが「君子南面」として北から南を見下ろすべき皇帝の臺城より更に北に置かれたことは、佛教を中華世界の世俗権力に勝るとする考えのあらわれなのであろうか。武帝はしばしば溺佛の皇帝といわれるが、その傾向を急速につよめたものこそ、同泰寺における捨身なのであった。

武帝の儀禮的捨身を眞摯な菩薩行とみるか、壮大なワンマンショウとみなすか、はたまた單なる茶番と言い切ってしまうかは、解釋する我々の問題であるが、その答えを出す前に、ひとつ明らかにしておくべきは、武帝の捨身にどれ程まで獨自性があったか、いいかえれば、武帝の捨身には類似の前例があるかどうかである。これを次に検討したい。

### 3.22 南齊時代の捨身

卑見のおよぶ限り、象徴的捨身の事例は少なくとも南齊初まで遡る。それを告げる史料は複数ある。第一は、『廣弘明集』卷二十八に收める沈約「南齊南郡王捨身疏」（爲南郡王捨身疏ともいう）である。すなわち、南齊の蕭長懋（後の文惠太子）でが南郡王であったとき、<sup>(18)</sup> 彼のために沈約（441-513）が代作した、捨身するにあたっての回狀である。沈約がこれを作ったのはおそらく建元二年（480）のことであったと推定されている。<sup>(19)</sup> そこから南郡王が「敬しんで肌膚の外のもの凡そ百一十八種を捨し」たことがわかる。このばあい、

(16) 吉川忠夫『侯景の亂始末記——南朝貴族社會の命運』（中公新書、1974）25頁。『南史』卷七・梁武帝本紀「初、帝創同泰寺，至是開大通門以對寺之南門，取反語以協同泰。自是晨夕講義，多由此門」。

(17) 山田慶兒「梁武の蓋天說」（『東方學報』京都 48, 1975）123-125頁，129-130頁。

(18) 『南齊書』卷二十一・文惠太子傳「建元元年（479）封南郡王」。

(19) 鈴木虎雄「沈休文年譜」（『狩野教授還曆記念支那學論叢』，弘文堂書房，1928）10頁。



捨てるのが「肌膚之外」のものであったということは、裏返して言えば、南郡王の捨身は自己所有物資の布施であって、自分の身体は捨身の対象ではなかったのである。

第二の事例は、『南齊書』卷三十一・荀伯玉傳にみえる張景眞である。それによれば、南齊の武帝がまだ皇太子であったとき、すなわち建元四年〔482〕三月以前のとき、皇太子の側仕えの官であった張景臣が、東宮所屬の物品を勝手に処理するのを任されていて、彼が南潤寺（何尚之の捨宅）で「捨身齋」を行なったとき手放した物品のなかに「元徽の紫皮の袴褶」が混じっていた、ということがあった。<sup>(90)</sup> この記事によって、南齊初期に「捨身齋」という物品布施の齋會が催されていたことが知られる。この正確な年次は不明だが、先述の捨身とはほぼ同様に480年前後を想定可能であろう。なお、これより僅かに遅れる同時代の捨身を告げる資料に、沈約の「南齊皇太子解講疏」と「竟陵王解講疏」があるが、これには別な視点が絡むため、項を改めて後述することにしたい（3.24）。

南齊時代に捨身をおこなった人物はほかにも大勢いたと推測される。『出三藏記集』卷十二・齊太宰竟陵文宣王法集錄序に「捨身記一卷」や「妃捨身記」、「大司馬捨身并施天保二衆一卷」といったものが記録されることからすれば、その詳細は依然として不明ではあるけれども、蕭子良の周邊で、捨身は一度ならず行なわれたようである。さらに、『同』卷十二・齊竟陵王世子撫軍巴陵王法集序によれば、巴陵王昭胄すなわち蕭子良の息子もまた「捨身序并願」を残しているから、蕭子良の次の世代でも事情はほぼ同じと考えてよさそうだ。だとすれば、南齊時代、皇族によって行なわれた象徴的捨身は、在家佛教徒の實踐形態として、かなり普遍的な性格のものであったと考えられる。『出三藏記集』卷五・新集抄經錄における「抄法華藥王品一卷」（T 55, 37 c）「抄爲法捨身經六卷」（T 55, 38 b）の存在も、抄經錄末尾に付された「抄字在上，似是文宣王所抄」という割注によれば、蕭子良による編集經典の蓋然性が高い。蕭子良および彼の周邊では、捨身を恐らくは放生や貧民救済、施藥などと共に一貫した菩薩行の實踐として意圖した痕跡がある。<sup>(91)</sup>

では物品布施を捨身と稱したことは南齊時代に始まったと結論してよいであろうか。この点は答えるのが難しい。というのはまず第一に西暦480年のころ文惠太子は二十三

(90) 『南齊書』卷三十一・荀伯玉傳「世祖在東宮，專斷用事，頗不如法。任左右張景眞，使領東宮主衣食官穀帛，賞賜什物，皆御所服用。（張）景眞於南潤寺捨身齋，有元徽紫皮袴褶，餘物稱是」。

(91) 『出三藏記集』卷十二・南太宰竟陵文宣王法集錄序は、本文に示した「捨身記一卷」と「妃捨身記」の直前に「施藥記一卷」を挙げる（T 55, 85 c）。また『同』卷十二・法苑雜緣原始集目錄序には、「齊文皇帝文宣王焚毀罽網記第四，齊文皇帝給孤獨園記第五，竟陵文宣王福德舍記第六，……竟陵文宣王第內施藥記第十」その他がまとめられている（T 55, 93 a）。蕭子良の佛教實踐については、拙稿「六朝時代における菩薩戒の受容過程——劉宋・南齊期を中心に」（『東方學報』京都67, 1995）第三章第四節「蕭子良における齋と菩薩戒」を参照。

歳、弟の子良は二十一歳と若い。それ故、この頃の彼らが捨身の風潮をつくりだしたとは少々考えにくい。むしろ記録としてははっきり残っていないが、劉宋後半期の段階で既に物品布施を捨身と稱することがあったと想像することも不可能ではない。ひとつの傍證は「2.2 周囲の反應」の項で言及した『高僧傳』卷十二・慧益傳の一節である。大明七年(463)の四月八日に慧益が鍾山の南で焼身供養をおこなったとき、孝武帝以下、皇室の人々や道俗士庶が大勢集まり、物品布施をした様子が「衣を投げ寶を棄てしこと、勝げて計うべからず」(投衣棄寶、不可勝計、T 50, 405 b)と言われる。象徴的捨身が原義的捨身の現場から派生したとは考えられないであろうか。今は可能性の指摘にとどめておきたい。

### 3.23 梁武以前の無遮大會

武帝が皇帝の位をすてるに先だって行なった無遮大會という儀禮は、元來、國王が國庫をつくして、四部衆(僧尼と在家の男女)に對して「無遮」——無制限に、<sup>(132)</sup> 食事や物品などを布施する大集會である。<sup>(133)</sup> 無遮大會は梁武以前にも中國で行なわれていた。『高僧傳』卷十一・僧祐傳に、「凡そ信施を獲れば、悉く以て定林(寺)・建初(寺)を治し、及び諸寺を修繕し、並びに無遮大集・捨身齋等を建て、及び經藏を造立し、卷軸を搜校す」<sup>(134)</sup>とあるのは、文章の繋がり具合が少々わかりにくい、僧祐が「無遮大集」すなわち無遮大會や「捨身齋」<sup>(135)</sup>すなわち物品布施を中心とする何らかの儀禮集會に關與し、その際、かなり大量の

(132) 「無遮」に對應する原語は Skt. nirargala, BHS nirargaḍa, Pāli niraggala であった可能性が考えられる。中村元『佛教語大辭典』無遮會の項。Max Deeg, *Origins and development of the Buddhist pañcavārṣika. Part II: China, Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism. Saṃbhāṣā* 18, 1997, pp. 67–73.

(133) ちなみに從來一般に「無遮大會」と「五年大會」は實態としては同一であるとの理解が示されてきたが、武帝の行なった無遮大會に限って言うならば、彼が無遮大會を五年に一度の大集會と意識したとは思えない。というのは、『南史』卷七・梁武帝本紀によれば、武帝は無遮大會を頻繁に催している。たとえば大同元年(535)には三月に「無遮大會」が、四月(五月)に「無碍會」が行なわれ、翌二年(536)には三月に「平等法會」が、九月に「四部無遮法會」が、十月に「無碍大會」が行なわれ、次の年(537)にも五月に「無碍法會」が、八月に「無碍法喜會」が設けられた。これらは表現が微妙に異なるのであるが、いずれにせよ五年に一度ではないから、定義として五年大會ではあり得ない。この点よりすれば、少なくとも武帝の場合は、無遮大會の方が廣義の概念であり、五年大會は無遮大會のひとつといえるかもしれない。

(134) 『高僧傳』卷十一・僧祐傳「凡獲信施、悉以治定林建初、及修繕諸寺、竝建無遮大集捨身齋等、及造立經藏、搜校卷軸」(T 50, 402 c)。

(135) 捨身齋という語が『南齊書』卷三十一・荀伯玉傳にもみえることは既にのべた。捨身齋の實態は必ずしも明確でないが、八關齋を基盤とし、その上に捨身を主行事として上乗せするような形で、出家者と在家者が接觸する齋會だったのであろう。沈約も「捨身願疏」のなかで、捨身と百人僧へ食事供養と八關齋を複合的に行なったことを述べている。

金銭が流れて寺院の運営を潤澤にしたこと<sup>(135)</sup>を告げるものであるのはまちがいないであろう。<sup>(136)</sup>さらに、これまた僧祐が絡むのだが、『出三藏記集』卷十二・法苑雜緣原始集目錄序(僧祐撰)に「京師諸寺無遮齋講并勝集記」という題名がみえる(T 55, 92 c)。僧祐の没年が天監十七年(518)であることを考え併せるとき、これら二件は、武帝の同泰寺捨身より以前に無遮大會が(恐らくは捨身と関連して)行なわれていた證とすべきである。

さらにいえば、無遮大會よりも小規模ではあるが、捨身に先立って齋會をおこなった前例として沈約がいる。かれは天監八年(509)、百人の僧侶を自宅に招き食事供養をした後に捨身をおこなった。<sup>(137)</sup>かれはその時の意圖をこう記している。

飢えや寒さなど、さまざまの困苦による災厄はそれこそ切實であり、州縣に瀰漫しているが、それらすべてと縁をとり結ぶことはとてもかなわぬ。力相應に、その場その場にもとづきつつ、一日また一年とやってゆくべきであろう。頭目髓腦の肉體のすべてを捨てることはとても軽々に眞似できることではない。自分のものをけずって他を足らすこともただちに實行するのはたやすくない。そこで深き佛恩をあれこれと思念し、些細なことを積み上げて顯著なものにしあげたく、布施の道をば何とか實踐したいものだと思ふ次第である。<sup>(138)</sup>

物品布施としての捨身が、肉體を捨てることが難しいため、その代わりに爲されたことがはっきりと判る。そのような意識のもと、沈約は、布施行として、百人の僧侶に食事を供養し、同時に、身のまわりの服飾品百十七種を喜捨したのであった。

(135) 梁武の身を贖うといった視點も加味するとき、捨身が高い經濟効果をもたらしたことは否定できない。さらにいえば、捨身と稱して在家が喜捨した物品には贅澤品が多い。時代はやや下るが、たとえば蕭子顯「御講金字摩訶般若波羅蜜經序」(廣弘明集卷十九)や陳文帝「無礙會捨身懺文」(廣弘明集卷二十八)に喜捨した贅澤品がリストアップされるのを参照。ちなみに、寺院において金銭が流れる現象は捨身に限らない。もうひとつの大きな要因として「無盡藏」がある。これについては、山崎宏『支那中世佛教史の展開』(清水書店、1942)の「梁の武帝の佛教信仰」214頁を参照。

(137) 象徴的捨身に僧侶が關與した例としては、僧祐のほか、開善寺智藏がいる。『續高僧傳』卷五・智藏傳によれば、天監の末(519?)の春、智藏は出家者と在家者をあつめて「捨身大懺」をおこなった。そのとき同時に自ら『金剛般若經』を講義し、「極悔」(このうえなき懺悔を示す儀禮)とした。そして衣と鉢のみを手元に残して、それ以外の持ち物はすべて捨した。このとき、陳郡の謝幾卿が、衣を掛けるのに使われていた竹を指さし、おどけて「これをまだ手元におくのは何か思念があるのか」と訊くと、智藏は「身體すら未だ滅していないのに、どうして思念を滅盡できようか」と答えたというエピソードが記録されている(T 50, 466 c-467 a)。

(138) 『廣弘明集』卷二十八・捨身願疏(沈約)。

(139) 吉川忠夫譯『弘明集・廣弘明集』(大乘佛典中國日本篇4, 中央公論社, 1988) 268頁。原文は次のとおり。「飢寒困苦, 爲患乃切, 布滿州縣, 難悉經緣, 其當稱力因事一簣隨年。頭目髓腦, 誠難輕慕。虧己膳物, 未易頓行。誓欲廣念深恩, 積微成著, 施路檀門, 冀或能踐」(T 52, 323 c)。

## 3.24 捨身と經典講義、買い戻し

無遮大會と密接な関係にある五年大會の際に、食事供養とならんで經典の解説が行なわれたことは、『法顯傳』竭叉國（タシクルガン）の條や『大唐西域記』卷一・屈支國（クチャ）の條や卷五・羯若鞠闍國（カニヤークブジャ）の條に見られる。梁の武帝も何らかの形でインド・西域の風習を知っており、それに習ったのかもしれない。

經典講義との関連でいえば、武帝以前頃の現象として興味ぶかいのは、南齊時代の捨身の様子をつたえる資料のいくつかが「解講」と結びついていることである。

武帝以前に象徴的捨身として身體そのものを布施したことが記録から確かめられる事例は少なくともふたつある。ひとつは、先にもふれた沈約「（爲）南齊皇太子解講疏」（廣弘明集卷十九）である。これによれば、南齊の文惠太子長懋<sup>(14)</sup>は、建元四年（482）四月十五日、玄圃園に僧侶を集めて安居を行なった。安居は定例どおり三ヶ月つき、七月の既望（十六日）になると太子は「敬しんで寶軀を捨し」（敬捨寶軀）、同時に九十九の所有物品を喜捨したようである。疏は「願わくは此の力を以て普ねく幽明を被い」云々と捨身の功德を他者にふりむける廻向の願文をもっておわる（T 52, 232 ab）。ここに、安居中に經典講義が行なわれ、安居の終わりと共に講義も終了し、その後、最大の行事として、施主檀越である皇太子みずからがその身體を「捨」す儀禮が行なわれたであろうことがわかる。疏の文面には記されていないが、ここでも、武帝の場合と同様、側近によって寶軀が買い戻された可能性が高い。皇族の體が教團に布施されたまま放置されたとは考えにくいからだ。

皇族がわが身を捨した記録に、もうひとつ、「（爲）竟陵王解講疏」（廣弘明集卷十九）がある。<sup>(15)</sup> 作者は同じ沈約、そして同じく解講の疏であり、施主は文惠太子の弟にして南齊隨一の篤信の在家、竟陵文宣王子良である。この場合も、蕭子良は「敬しんで軀服を捨す」と記される（T 52, 232 c）。また同様に、買い戻しが行なわれたと想定することが可能であろう。

## 3.25 佛奴ということ

直前にみたような、南齊の文惠太子や文宣王蕭子良による「解講」（經典講義の終了）に伴う「敬捨寶軀」「敬捨軀服」といった捨身が彼らの體や身分を教團から買い戻すことにより儀禮的に完結したと推測するのが誤りでないならば、後に梁の武帝が行なうことになる捨身の各要素は、殆どみな南齊時代に先行して行なわれていたことになる。南齊時代との相

(14) ただし皇太子となるのは直後の建元四年六月であるから、厳密にいえば、この時點では太子でない。

(15) この疏も鈴木虎雄「沈休文年譜」において建元四年の作と推測されている。

違点は、武帝の場合には王位すら捨てて佛奴<sup>(12)</sup>となったという点であろうか。しかしそれとて武帝独自の發案とは考えない方がよいように思われる。

武帝の捨身の模範が僧伽婆羅譯『阿育王經』に記されるアショーカー王の布施行であったことは、先行研究に繰り返し指摘されるとおりであるが、さらにもう一つの視点を加えた方がよいように思われる。それは、梁武を遡る時代にほぼ同様の事柄がスリランカでなされていた事実である。スリランカでは、早くも紀元前三世紀の段階で、デーヴァナーンピヤ・ティッサ王 (Devānāmpiyatissa) が王位 (王權) を大菩提樹寺に捧げた。紀元前一世紀のドゥッタガーマニー王 (Duṭṭhagāmaṇi) は、自分のことを「サンガダーサ (教團の奴隸)」と稱し、前後五回にわたって教團に王位を布施した。紀元後四五世紀頃には「ブッダダーサ (佛の奴隸)」という名の王もいた。ダーサ (dāsa) とは奴隸であり、梁武が捨身して奴と爲ったことに對應する表現である。このほかにも、一世紀のマハーダーティカ・マハーナーガ王 (Mahādāṭhikamahānāga) は、王妃と王子二人、王の象・馬とともに、王自身を教團にささげて「假の奴隸」となり、その後莫大な金銭で全てを買い戻したという。その後も王位 (王權) を教團に布施した王や「假の奴隸」となった王はスリランカ佛教史にしばしば登場するという。<sup>(13)</sup> こうした動向と、先行するインドのアショーカー王による布施行爲が密接な關係にあることについても既に指摘がある。<sup>(14)</sup>

こうした動きと六世紀前半の中國における動向がまったく無關係であったと解釋するとしたら、その方がむしろ不自然であろう。スリランカから海路で南朝の都建康に到着した人々は既に劉宋元嘉年間の頃から数多くいたし、貿易商人による口頭情報も考えられよう。經典レヴェルでも『善見律毘婆沙』はスリランカから廣州にもたらされて翻譯された經典であり、なにより武帝は、『阿育王經』をもたらし梁室の家僧として近しい關係にあった僧伽婆羅から南方ルートの佛教情報を得ていたにちがいない。かかる状況證據から、武帝が南齊佛教を繼承した面と共に、佛教を奉ずる世俗の統治者の範として、アショーカー王→スリランカ諸王→梁の武帝という影響關係を想定すべきであろうと思うのである。

しかしそれにしても、もし梁武捨身の各要素がすべて先行する時代に存在していたとするなら、なぜ梁の天監後の時期に武帝は捨身をしたのか。なぜそれ以前ではなかったのか。

(12) 捨身行として奴となることについては前述「2.1 種類と典據」の(c)も参照。

(13) 中村元・早島鏡正『ミリンダ王の問い3』(平凡社東洋文庫, 1964) 114頁の注12。片山一良「古代セイロンにおけるサンガとダーサ——施與の文化變容」(『パーリ佛教文化研究』第一輯, 1982)。

(14) 田崎國彦「インド佛教教團における「財産」所有の問題——土地・金銭類・奴隸」(『東洋大學大學院紀要』27, 1990) 147頁。

これに答える視點としては、このころ武帝の心が佛教信仰に急速に傾いていったことが考えられよう。その一つの大きなきっかけは、天監十八年(519)四月八日における慧約から菩薩戒を受戒したことであった。このとき作成されたテキストこそ、「出家人受菩薩戒法卷第一」(ペリオ招來敦煌寫本二一九六番)<sup>(14)</sup>である。その中の「羯磨四」と題する章は、出家者(比丘または比丘尼)が智者(vijña)とよばれる戒師から菩薩戒を受戒するにあたってなすべき問答の文面を逐一記す。菩薩戒は三聚淨戒とも言って、律儀戒・攝衆生戒・攝善法戒の三より構成されるが、このうち羯磨四は、「衆生を攝するの時」に行なうべき菩薩行と、「善法を攝するの時」に行なうべき菩薩行について、その一々の項目を戒師が受戒者に問いたす體裁をとる。

このうちまず「攝衆生時」に行なうべき項目——すなわち攝衆生戒の具體的項目としては、十項目が列擧される。たとえばその最初の項目では、戒師が、

善男子、攝衆生時、不惜身命、如歡喜菩薩・滿月王菩薩、如是等無量諸大菩薩布施眼時、修施眼心、善根廻向、令一切衆生得一切智眼。汝能行不。

と質問し、それに對して受戒者は「某甲能」と答えよと解説する。以上は眼を布施すべきことについてであるが、以下これと同様の形式の問答が、耳・鼻・舌・心・身命・頭・連膚頂髮・支節骨・牙齒に關してもなされ、全部で十項目となる。これらの箇所では、眼を布施するに關して「歡喜菩薩・滿月王菩薩」の名を擧げ、耳を布施するに關して「勝王菩薩・勝無怨菩薩」の名を擧げるといった表現が特徴的であるが、その典據は『華嚴經』十廻向品である。たとえば上に擧げた箇所に対応する箇所は、『華嚴經』十廻向品では、

菩薩摩訶薩、布施眼時、如歡喜菩薩・滿月王菩薩等無量諸大菩薩布施眼時、修施眼心、修慧眼心、……令一切衆生得淨慧眼、分別了知一切世間、……(T9, 508 ab)

である。このように東晉・佛陀跋陀羅譯『華嚴經』から梁・武帝敕寫『出家人受菩薩戒法』への影響關係が考えられるのであるが、さらに興味ぶかいことは、兩者の關係が恐らくは南齊・蕭子良の『淨住子』を仲介すると推測される點である。<sup>(15)</sup>そしてもしそう考えてよい

(14) 諏訪義純「梁天監十八年敕寫「出家人受菩薩戒法卷第一」について」(同『中國南朝佛教史の研究』、法藏館、1997)。土橋秀高「ペリオ本「出家人受菩薩戒法」について」(同『戒律の研究』、永田文昌堂、1980)。

(15) 蕭子良が「淨住子」二十卷(佚)なる著作を撰したこと、それを節略したものが唐・道宣撰「統略淨住子淨行法門」(『廣弘明集』卷二十七所收)であることは廣く知られている。そして、蕭子良「淨住子」の原形の一部と思われる敦煌寫本にスタイン七二一番裏(S. 721 V)があることは、鹽入良道「文宣王蕭子良の「淨住子淨行法門」について」(『大正大學研究紀要』46, 1961)に指摘される通りである。鹽入氏は、この寫本の尾題を「淨住子卷八」とし、さらに錄文を作成しておられるが、道宣の「統略本」との關連が見出せず、他の漢譯との關連も不明であるとして、「ただ敦煌寫本の作者が中國人であるらしいことは、このような經論は見當たら」

とすれば、ここにも南齊佛教から梁の武帝へという流れが認められる。

さて『出家人受菩薩戒法』の「羯磨四」において次に記されるのは「攝善法時」に行なうべき十項目である。すなわち攝善法戒の具體的項目であるが、そこにも『華嚴經』十廻向品を典據とすると考えられるものがある（五項目——いま内容は省略する）<sup>(40)</sup> ほか、さらに、以下に列挙するような五項目がある。

- ・『涅槃經』の法を聞くためならば「肉を割き身を賣る」覺悟があるか
- ・法を弘めるためならば「皮を以て紙と爲し、血を以て墨と爲し、骨を以て筆と爲し、正法を書寫」する覺悟があるか
- ・「命を捨てて以て半偈を求め、骨を破き以て一偈を寫す」覺悟があるか
- ・「自ら其の身を燒きて佛法を供養」する覺悟があるか
- ・「五百の釘もて身に釘し、身を割き五百處に燃燈」する等の苦行をする覺悟があるか

これらは「2.1 種類と典據」の項で指摘したように、『大智度論』卷四十九その他に說かれる捨身行である。なお、本來のテキストではジャータカであったものが、この「出家人受菩薩戒法」では受菩薩戒儀禮に取り込まれている點に今とりわけ喚起を促したい。つまり、ブッダの前世を褒める表現から、菩薩ならば誰でも自ら爲すべき實踐項目へという、原義的捨身の意義づけの質的變化がこの中國撰述文獻に窺われる。佛教文獻史上、捨身の意義がこのように比喻から實踐内容の規定へと轉換した意義は大きいというべきである。

さて話はもどるが、武帝は菩薩戒の受戒の後、既にみたように、普通二年（521）九月に同泰寺の建立に着手した。恐らくはこのとき、武帝の腦裏には落慶供養として自らが捨身を行なう姿が描かれていたのではないか。さらに注目したいのは、菩薩戒の受戒と同泰寺建立開始のあいだの普通二年（521）正月に、孤兒や身よりなき老人などの社會的弱者を

ㄟ ないことや、丘聚國土豐樂之民・天下太平・不仁などの用語があることなどによって類推出來るのみである」と記す。ところが、氏が見落としていた、本寫本とほぼ逐語的に一致する文獻が、しかも純然たる漢譯佛典のうちに存在する。東晉・佛駄跋陀羅譯『華嚴經』の十廻向品がそれである。鹽入同論文末に附せられた録文の略號（A）～（E）に従うならば、（A）は六十華嚴十廻向品の T9, 509 ab に、（B）は 509 c～510 a に、（C）は 511 a～c に、（D）は 512 bc に、そして（E）は 512 c～514 c に、ほぼ同一の字句を確認できる。しかしながら、このような漢譯『華嚴經』と逐語的に同一の文章に、つまり殆ど寫經のようなものに、「淨住子」という尾題が付された理由は依然として未解明である。これについては別稿を期す。今は、捨身に關する表現として、東晉・佛駄跋陀羅譯『華嚴經』（十廻向品）→南齊・蕭子良『淨住子』（卷八）→梁・武帝敕寫『出家人受菩薩戒法卷第一』（羯磨四）という影響關係が認められるべき點を指摘するにとどめたい。

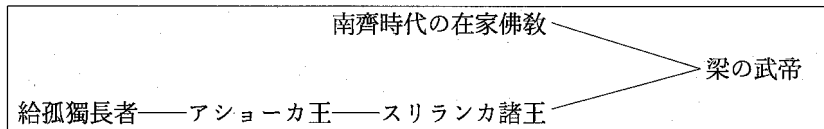
(40) ただし『華嚴經』十廻向品を典據と思われる「攝衆生時」の十箇所と「攝善法時」の五箇所の合計十五箇所のうち、二箇所は菩薩名を同定できない。

サポートする施設として「孤獨園」を設置していることである。<sup>(14)</sup> 諏訪義純氏の指摘によれば、<sup>(15)</sup> 王者の徳政として孤獨なる者への養護は古代に遡るが、それを孤獨園と命名して設置するのは、佛教の影響とりわけ給孤獨長者<sup>(16)</sup>に由来し、中國における先例を窺わしめる言及としては、「(南) 齊文皇帝給孤獨園記」<sup>(17)</sup>がある。くりかえしになるが、武帝は孤獨園を設置したのと同年のうちに同泰寺の建立に着手するのだ。

二つの事象は密接に関連している。武帝の捨身の典拠がいわゆる「阿育王施半阿摩勒果因縁」<sup>(18)</sup>であって、武帝はアショーカー王にならってわが身を捨身したとすれば、アショーカー王が習った手本こそ給孤獨長者の布施だったのであるから、まず給孤獨長者の布施慈善事業行および南齊時代のそれを手本として孤獨園を設置し、ついで同じ年に捨身を行なう場所として同泰寺の建立をはじめたのであろうと理解することができるのである。

以上をまとめるなら、次のようになろう。武帝の同泰寺捨身の背後には、南齊時代の蕭子良と彼の周辺の在家佛教のありかたが前提されており、武帝自身の活動としては、菩薩戒の受戒・孤獨園の設置・同泰寺捨身が一連の菩薩行として目されていた。その場合、南齊時代には顕著ではなかった〈皇帝が捨身して奴となる〉という発想の素材としては、スリランカ諸王の布施行が武帝に知られていた可能性が考えられるのである、と。

表4 梁武捨身の祖型



\*

最後に、本稿における検討結果を以下に簡略に記し、結びにかえたい。

本稿では、まずはじめに、六朝時代における捨身の事例を一覧表で示し(表1)、「捨身」という言葉に、身や命を捨てる本来の捨身——原義的捨身——と、それにかわるものと

(14) 『梁書』武帝本紀「(普通二年正月十二日詔曰。)又於京師置孤獨園，孤幼有歸，華髮不置」。

(15) 諏訪義純「梁武帝佛教關係事蹟年譜考」53-54頁。

(16) 僧祐撰『釋迦譜』に引く「釋迦祇洹精舍緣記」(賢愚經 T4, 418 b)は、給孤獨 (Skt. anāthapiṇḍada, etc. 寄るべなき人々に食を與える者) という名の由来を、「居家巨富，財寶無限，好喜布施賑濟貧乏及諸孤老。時人因行爲其立號」という (T 50, 63 b)。

(17) 『出三藏記集』卷十二・法苑雜緣原始集目錄序 (僧祐)「齊文皇帝給孤獨園記第五」(T 55, 93 a)。

(18) 劉宋・求那跋陀羅譯『雜阿含經』卷二十五「阿育王施半阿摩勒果因縁經」，梁・僧伽婆羅譯『阿育王經』卷五「半庵摩勒施僧因縁」。



して自己の所有物を喜捨すること——象徴的捨身——という二つの意味があること、さらには、死の言い換えに過ぎない場合や、肉體の超越をめざす特殊な瞑想法を表わすこともあることを指摘した(表2)。また原義的捨身の細分を試み(表3)、あわせて經典上の根據がどこにあるかをみた。こうした作業を通じて、象徴的捨身が五世紀初頭以後に俄に佛教史に登場したことが判明するが、その理由としては、鳩摩羅什譯『法華經』『大智度論』や曇無讖譯『金光明經』『大般涅槃經』などが翻譯され、それらに説かれる捨身行が人々の知るところとなった点を想定することができる。ただし、不惜身命の菩薩行としての捨身が羅什や曇無讖の譯經以前に全く知られていなかったわけではない。實際、『高僧傳』亡身篇の冒頭に記される釋僧群などは東晉の僧侶であったが、捨身という行爲の特異性と意義に多くの人々の関心が向けられ、圧倒的な数の捨身行を生み出した背景としては、やはり羅什譯と曇無讖譯の影響力の大きさを認めねばなるまい。もしも『法華經』藥王菩薩本事品や『金光明經』捨身品が存在しなかったら、慧皎が『高僧傳』に亡身篇を設けることもなかったように思われるのである。

一方、象徴的捨身は、南齊の初め以降、在家者を中心に行なわれ、それらが梁の武帝の捨身の祖型ともなった。梁武の捨身は、皇帝が帝位すら捨てる捨身の始まりであるが、そこには南齊佛教の影響にくわえて、從來あまり注目されてこなかったが、武帝以前の時代にスリランカ諸王が行なった布施行——自ら奴隸となる・王權を教團に布施する等——が何らかの形で影響を與えた可能性を考えるべきである(表4)。

このように宋代には原義的捨身が俄に始まり(ただし捨身としての屍陀林葬はやや遅れる)、齊代には在家捨身が始まったのであるが、象徴的捨身はあるいは宋代に既に行なわれていたと推測するのも全く不可能というわけではない。文獻上の證據が得られないだけである。物品の布施を捨身と呼び得た理論的根據としては、「内命・外命」や「内財・外財」といった表現に見られる、身體と財産の間に本質的な相違を認めない考え方があった。

本稿では捨身と自殺の關係を考察することによって、中國佛教に特有であるかのようにみえる捨身という行爲が、インドで行なわれていたとしてもあながち不思議ではないこと、そして宗教の爲に自らの命を絶つという考え方が佛教に限らず廣くインド宗教文化に根ざすものであった可能性のあることを指摘した。ただ中國のばあい、恐らくはいつの時代であっても基本的に同じと思うが、捨身を賞讃する人がいるのと同時に、捨身を自殺とみなして嫌惡する人々もいたものであり、両者が併存したことは、論理としてどちらが正しいかといった問題ではなく、いつの時代にも人間には二つのタイプがあり得ることを反映するものであろう。